الدكتور توفيق الطويل
كلية الآداب – جامعة القاهرة

أسس الفلسفة

الطبعة الثالثة

منقحة وموسعة

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

مقدمة الطبعة الثالثة

أدركتْ هذه الطبعةَ إضافاتٌ كان من أظهرها تضخم نصيب الفلسفات المعاصرة؛ وقد تناولناها كما بدتْ في الفلسفة العملية، والمادية الجدلية، والوجودية، والوضعية المنطقية(1)، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود بإطلاق، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث في الإنسان وحياته الواقعية؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية، والواقعية، والعقلية، والحدسية، والتجريبية(2)، حتى آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر.

وكان طبيعياً أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع، وتنوّع المذاهب وتعدد اتجاهاتها، أن نتوخّى الإيجاز في عرضها ومناقشة مُقوماتها، حتى يتسنى لنا أن نُلمّ بهذا الفيض من الفلسفات في مثل هذا الكتاب.

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعةَ بعضُ الأصدقاء، فطالبني أحدهم أن أستبعد ماضي الفلسفات الكلاسيكية من كتابي، اكتفاء بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة! راعني هذا الرأي لأني سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتي الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا، لأعرض ما قيل في التنفير من تاريخ الفلسفة، وما عُرف من وجوه الإغراء بدراسته، عسى أن نتبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة:

اشتد التكلف بالماضي والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوربي

---

(1) هي على الترتيب: Existentialism—Dialectic materialism—Pragmatism—Logical positivism

(2) هي على الترتيب Idealism — Realism — Rationalism — Intuitionism — Empiricism

الحديث فى عصر النهضة ، فمهد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم النفور من الماضى حين ساورهم الظن بأن الإعجاب بتراثه يعوق البحث النزيه عن الحقيقة ، ويعرقل طلاقة الفكر الحر ، وبدت هذه الظاهرة فى مطلع القرن السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضى ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة مبتكرة ، إذ خشى جمهرتهم من هذا الماضى الذى يريد أن يستمر حيا فى الحاضر وأن يعيش أبداً ، وأشفقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه « ديكارت » وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضى — فيما يروى عنه إميل بريبه E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضى وحذروا من مغبة التشيع له ، وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا فى بكارتها متجددة متطورة على الدوام أبداً .

وإلى مايقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon » فى الجانب السلبى من منهجه التجريبى أن يُطهر الباحث عقله من « أوثان المسرح » حتى لا يتقيد بتراث الماضى ويجمد عند آراء الأغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ فى أولى قواعد منهجه العقلى على أن يُنبه الباحث إلى ضرورة الاعتزاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجلائها مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت الكتب القديمة والسلطة الكنسية مصدراً للحقيقة[1] ، وهكذا كان اتجاه جمهرة المفكرين فى هذه الفترة ، ذهبوا إلى القول بأن استمرار الماضى حياً فى الحاضر يضلل العقل ويعوق طلاقة الفكر .

على أن هذه الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضى التفكير الفلسفى ، لم تعدم منصفين يقدرون الاستعانة بالتفكير الماضى فى مجال البحث عن الحقيقة ، وكان فى مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارتى الذى عده مؤرخو الفلسفة من أتباع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب

(١) انظر ص ١١٧ — ١١٨ من هذا الكتاب .

الذى يمكن اعتباره فى صورته المتزمتة رَجْعًا للغلو فى الاستخفاف بماضى التفكير ، لأنه أصلا ينطوى على غُلو فى الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير تراثه والانتفاع بكنوزه . وقد بعث هذا المذهبَ فى القرن الماضى « فكتور كوزان » V. Cousin ١٨٦٧ + وجدّ مع أتباعه فى الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب صاحبه « ليبنتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن السابقين من أعلامها لم يُبقوا لخلفائهم مجالا لبحث ، ولم يتركوا فى ميدان الفكر جديداً يمكن كشفه والعثور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يُبقى على ما تنطوى عليه من من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلقاً جديداً ! وبهذا المذهب تفنى الفلسفة فى تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها فى ماضيها ، ويوصد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقى .

* * *

وتعقيباً على ما أسلفنا نقول إن فى كلتا الوجهتين من النظر غُلُوًّا ينبو بها عن جانب المعقول ، فمذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التى تموج بالتفكير الشامخ البنّاء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدرى أين سبيل التجديد والإبداع ، وعندئذ يقنع بعرض الماضى وتخير ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض عسى أن تستوى مذهباً جديداً . . ! وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يعوق الإبداع الحقيقى فى التفكير الفلسفى ، إذ الأصل فى كل مذهب — فيما يقول البعض — أنه كلٌّ متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجددٌ متطورٌ على الدوام أبداً ، فليبقَ باب التفلسف الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ، وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضى والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن

السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا لخلفائهم مجالا لبحث فضلاً مبين يعوق التفكير ويرقل طلاقة العقل لامحالة .

أما حملة رواد الفكر الحديث على ماضى التفكير الفلسفى ، فقد كان لها ما يبررها فى ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد » السلطة العلمية — ممثلةً فى أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلةً فى الكنيسة — وتطلعوا إلى أن ينقلوا العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن هذه الظاهرة كانت وليدة عصرها ، وأنها بوضعها القديم قد انتهت بانتهاء مبرراتها .

٭ ٭ ٭

والأدنى إلى منطق العقل أن تقول مع « ليون روبان Leon Robin » إن إغفال ماضى التفكير ميسورٌ فى العلم مستحيلٌ فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلفٌ عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعدُ باقيةً وستظل باقيةً أبداً ، لم تتغير موضوعاتها وإن طعّمها البحث بعناصر جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يُشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يُكوّن جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها[1] .

(1) L. Robin, La Pensée Grecque et les Origines de L'Esprit Scientifique 1932 - p. 5 - 6.
نقله إلى الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p.4).

والباحث فى ماضى الفلسفة كلما توغل فى مجاهله صادفته فى كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، والارتداد إلى هذا الماضى لا يعوق طلاقة العقل ، وإنما يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الأفكار التى يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع فى إصدار الأحكام المبتسرة فيما يقول « إميل برييه »[١] إنه يقفنا على التفكير البناء الشامخ ويغرينا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويثير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التى قام بها الفلاسفة رغبةً فى حل الإشكالات التى عرضت لهم ، ويهدى إلى الإلمام بمواضع الخطأ فى محاولاتهم ، ومواطن القوة فى تفكيرهم ، ويثير فى النفس النقد الحر ... إن فى وسع دارس العلم أن يقنع بالنتائج — النظريات — التى انتهت إليها مباحث العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذى أسلم إليها ، لأن ماضى العلم هو الجزء الثانى من العلم[٢] — كما قلنا من قبل — أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضى يكوّن جزءاً منها ويشترك معها فى موضوع واحد ، والجديد فى الفلسفة يقوم فى المادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب الجديد إلى تقويض القديم أملا فى أن يقيموا بناءهم جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد — متى كان ملماً بماضى الفلسفة — أن كثيراً من الحلول التى قدمها لحل المشكلات السابقون من الفلاسفة ، يزخر قوةً وينبض حياةً ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التى يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من

---

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol - 1 p.1

(٢) ومع هذا تعنى جامعات العالم المتمدين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لى منذ عشر سنوات A.C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، إن جامعته تفاخر جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسما department بهيئة تدريس كاملة ... !

الفلاسفة ! بل إن الفلاسفة الذين حاربوا الماضى كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضى وتراثه ! وفى مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الأوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائناً من كان ..! والذى أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ! وأن يأخذ مكان أرسطو فى مدارس العالم المسيحى ... والذى أراد بقصة المدفأة[1] أن يستبعد كل الجهود التى بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف الفلسفة وكأن أحداً قبله لم يُفلسف ، وأن يجدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه »[2] هل انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ..؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التى جدّ فى هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغسطين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودنز سكوت + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضى وروحه ، وأن الماضى كان له تأثيره الخفىّ النفاذ على فلسفته ...؟ والغريب أنه يعترف هو نفسه — مع حملته على الماضى — بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضى (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة فى يوم بارد أن المصنوعات التى اشترك فى صنعها كثيرون ، تجىء أقل كمالا من المصنوعات التى أخرجها صانع واحد ، والبيت الذى يشيده بناء واحد يبدو أكمل من بيت يشارك فى بنائه كثيرون ، والمدينة التى تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاما من المدينة التى تقام دفعة واحدة ؛ وكذلك الحال فى العلوم ، شارك فى تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلواً من اليقين ، وحفلت بالأخطاء والأضاليل ؛ ومن هنا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد ... !! وقد شرع هو فى النهوض بهذا العمل ... !

(٢) A, Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24.

انظر ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس فى ديكارت

الباطل منه ويبقى على الحق فيه ... ! وفى قصة سلة التفاحة التى وردت فى خطابه إلى الأب ميلان[1] ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التى قيلت فى موضوعات البحث الفلسفى ، من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاغتراف من معينه والاستعانة بتراثه على الخلق العبقرى الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويُلم بالتطورات التى أدركت هذا التفكير ، والحلول التى قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير فى نفسه روح النقد الحر ، ويغريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه إلى الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال .

من أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجمع فى كتابنا الحلول التى قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد فى حاضر الفلسفة ما يغنى عن ماضيها ، بل آثرنا أن ننهل من معين الماضى الذى يجرى فياضا متجدداً مع كل عبقرى فى أى عصر من عصور التاريخ ، وإنا لنرجو أن يتكفل هذا التراث الفنى الخصب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع ؟

أكتوبر ١٩٥٨ — توفيق الطويل

---

(١) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فماذا تفعل لتتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ فى فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد السليم منه إلى السلة وتطرح التالف بعيدا عنها — والمعنى واضح فالسلة هى العقل والتفاح هو الأفكار التى تملأه — انظر ص ٢٤٣ من هذا الكتاب .

مقدمة الطبعة الثانية

هذه طبعة مُنقّحة مُوسّعة ، تضمّنت إضافات تجاوزت ثلث حجم الكتاب في طبعته الأولى ، وانصبّ أكثر هذه الإضافات على الفلسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلا ؛ ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولنا في مقدمة طبعتنا السالفة «إن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوخّى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا نهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع » .

وإني لأرجو الآن — والكتاب في طريقه إلى أيدي قرائه — أن أكون قد أصبْتُ من التوفيق ، لقاء ما استنزفْتُ من جهد ، واحتملت من عناء ... والكمال لله أولاً وآخراً ؟

يناير ١٩٥٥ ت . ط

مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتابٌ أجملتُ فيه أسس الفلسفة وأصولها ، فى محاولةٍ أريدَ بها توخِّى الدقة فى الدراسة وتحرِّى البساطة والوضوح ، فى غير ابتذالٍ يُخرج الكتابَ عن نطاق البحث العلمى ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذى يحتمله بحثٌ يتأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن فى غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نغفل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلَّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملةً وتفصيلا ، إذ بالغاً ما بلغ ضيق الباحث بمذهب مّا — أو حتى بالأسس التى يقوم عليها مذهبٌ مّا — فإنه واجدٌ فى ثناياه بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثاراً لإعجاب الباحث المنصف ، إن مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع مواطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمى لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهى تنشد الحقيقة فى مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح فى حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعى الذى يستفتى التجربة ولا يُذعِن لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer — أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن — يصرح فى كتاب من كتبه — يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة — بأن المذهب الذى يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلاسفة التى يقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذى ولا تقول إلا لغواً[1] ! !

---

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلا مطلع الفصل الثامن ص ١٣٣ — ١٣٤ من طبعته التاسعة (فبراير ١٩٤٩) ، وقارن فى التعليق على هذا

وإلى ما يشبه هذا الموقف عامةً ذهب أصحاب المذهب العملى Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر[١].

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعى عامةً — والوضعية المنطقية خاصةً — يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدى[٢] — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعى ومناهجه « غير ذات موضوع » ! إن قضاياها خلوٌ من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافتقدت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدد الحقيقة[٣] ! وقد فصّل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الصورية وقضايا العلوم الطبيعية فصلاً قاطعاً ، فجعلوا الأولى قَبْلية — سابقة على التجربة — تحليلية يُستخرج محمولها من موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض ، وجعلوا الثانية بَعْدية تركيبية يزيد محمولها على موضوعها ما ينبيء عن علم جديد ، ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملاذهم الأعلى كلما نزعوا إلى تقويم حقيقة ،

=الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورث » M. Cornforth فى كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان : In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism

(١) ضاقوا بالنزاع الذى يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبرة بقيمة الفكرة فى دنيا الواقع ، فصوابها أو خطأها مرهون بنتائجها فى حياتنا العملية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم للقضاء على النزاع الذى يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضير فى نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضاً . . ! وسنعود إلى تفصيل هذا فى حينه ، انظر ص ٤٨ وما بعدها و ١٢٠ وما بعدها و ٢٣٢ وما بعدها — وقارن : W. James, Pragmatism ص ٤٣ — ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٧ — ٢٦٣

(٢) قارن الفصل الأول من الباب الأول .

(٣) انظر شرح هذا فى ص ٤٢ وما بعدها و ١٩٢ وما بعدها وغير هذا من صفحات هذا الكتاب .

واستبعدوا من نطاق البحث العلمي كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبي ، فبرّروا بهذا ادّعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يُفضي لا محالة إلى اختفاء النزاع بين الفلاسفة[1] وسيأتي بيان هذا بالتفصيل في عدة مناسبات تالية .

للوضعيين في هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه هذا الكتاب واتجاههم صلاتُ رحم ووشائج قُربى[2] !! لن يختفي النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقي عقل في رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظانّ أن عقول جميع المفكرين ستَنْصَبّ يوماً ما — أو ينبغي أن تُصَبّ — في قالب وضعي يتلاشى معه كل نزاع حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغي ألا يعرض لدراسة موضوع يتعذر إخضاعه لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم بريء منه ! حقيقة إن استبعاد التفكير الوضعي من مجال الدراسات الفلسفة ضلالٌ مبين ، ولكن قبول هذا التفكير لا يعني قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم كل ما عداه من وجوه النظر ؛ بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق في صاحبه .

وبعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا في أولها الفلسفة مجالاً ومنهجاً ، فعرفنا نشأتها وتعريفها وموضوعها وغرضها ، ووازنّا بين منهج البحث عند العقليين ومنهج البحث التجريبي الذي تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشاكل رئيسية : هي الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو مبحث القيم ،

(١) قارن في هذين النوعين من القضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ — ١٠ و ١٦ — ١٨ و ٧٨ — ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو ١٩٥٢ ، وقد عرضنا لتوضيح هذا في عدة مناسبات في هذا الكتاب ، قارن مثلاً ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) المعروف أن دعاة المذهب العقلي لا يرفضون الموقف الوضعي وإن كانوا لا يقنعون به ، وعلى عكسهم الوضعيون ، يستخفهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجدون مبرراً للتسليم بموقف غيره . . ! وفي مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

فأفردنا لكل مبحث من هذه المباحث باباً ، تحدثنا فى مبحث الوجود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف الوضعيين من إنكاره ، وعرضنا فى نظرية المعرفة البحث فى القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل اليقين ، وأسلمنا هذا إلى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لنتبين حقيقة العلاقة بين الشيء المدرك والقُوى التى تدركه ، وعقبنا على هذا بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها كما تبدو فى مذاهب العقليين ومذاهب التجريبيين ومن وفقوا بينهما ، وتسللنا من هذا إلى مبحث القيم ، معنيين بالبحث فى : الحق والخير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشنا اتجاهات الفلاسفة فى تصوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التى نُصطنع فى تقويمها أو تذوّقها ، وعقبنا على كلٍّ منها بتاريخ العلم الذى يعرض لدراستها تاريخاً موجزاً .

بهذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدور الكتاب فى مصر على يد مؤلف مصرىّ قد اقتضى التعقيب بباب خامس نعقده عن الفلسفة الإسلامية مجالاً ومنهجاً ، وأسلمنا الحديثُ عن مجالها إلى البحث فى علم الكلام والتصوف فى الإسلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان فى نطاق الفلسفة الإسلامية .

وهكذا ينتهى كتابنا الذى تشعب إلى أربعة عشر فصلا ، يرى القارئ النقط التى تضمنها كلٌّ منها مُجْمَلةً فى الفهرس التحليلى التالى ، ومُفصَّلةً فيما يليه من صفحات الكتاب .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأشهر الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم إن كانوا قد فارقوا دنياهم ، أو ذِكر سِنيهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أحياء ، وعقّبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أهم المذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة[1] ، ويليه مُعجم فى ترجمة المصطلحات

(١) حذفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل فى الطبعة الثالثة اختصارا لمواد الكتاب بعد أن تضخم .

والمسائل التى وردت فى الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات — أولا بأول — بالمصادر التى استقينا منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى فى كل موضوع على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف فى آخر كل فصل من فصوله أو باب من أبوابه ثبتاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع فى دراسة موضوعه ، واضطرتنا كثرة المصادر إلى الحرص على تفادى تكرارها — حتى حين تتداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

يرى القارئ — من هذا الذى أسلفنا — أن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل فى كتاب ، وقد كنا نتوخى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشرى فى حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل فى كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذى أجملنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث بالتفصيل ، عسى أن تضيء ما يحتمل أن يكون مظلماً أو غامضاً فى مناطق هذا المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذى نقدمه اليوم لقرائنا آملين أن يسد فى مكتبتنا العربية فراغاً ، وأن يكون فى منهج البحث الذى اصطنعناه فى دراسة مسائله عرضاً ومناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره ؟

أكتوبر ١٩٥٢ — ت . ط .

فهرس الكتاب

صفحة

الفصل الثانى

الباب الثانى

الفصل الأول

الفصل الثانى

صفحة

إلى زوجتي[1]

في ظل حياة كريمة كَفَلْتِ لها أسبابَ الصفاء والاطمئنان ، أعْدَدْتُ هذا البحث ، وبفضل ما وَهَبْتِ من جهدٍ ، وقدَّمْتِ من عَوْن — حتى بعد أن رأى النورَ ابننا حُسام — تَيَسَّرَ ظهور الكتاب على هذه الصورة ، فإليكِ أُهدِى هـذا الجهد ، آيةَ تقديرٍ لفضلكِ ، وعرفانٍ بجميلكِ ؟

ت . ط

(١) نشر هذا الإهداء — قبل هذا — في مستهل الطبعتين السالفتين .

ملاحظات

١ – فى متن الكتاب ، وفى كشاف الأعلام بوجه خاص أشرنا – بعد أسماء الفرنجة من الفلاسفة والمفكرين – إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة إلى عامنا الحاضر – إلا قلة منهم أشرنا فى الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شىء .

٢ – توخينا فى رسم أكثر أسماء الأعلام أن نحتفظ بها كما شاعت فى كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصبح شائعا فيها أبقينا على المقطع الأخير فى رسمه باللاتينية وهو (us) أو باليونانية (os) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الأجنبية ، واحتفظنا أحيانا بحرف (p) باءً فى أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : بيرون Pyrrho مثلا – وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمنعنا هذا من أن نقول فيثاغورس Pythagoras تمشيا مع النطق الشائع .

٣ – فى هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرر الكتاب اختصرت الإشارة إلى ibid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه – أو المكان نفسه – وذكرنا بعد رقم الصفحة فى بعض المصادر الفرنجية : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

الباب الأول

الفلسفة مجالاً ومنهجاً

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثانى : منهج البحث فى الفلسفة

الباب الاول

الفلسفة مجالا ومنهجاً

لا يزال الباحثون فى الفلسفة على خلاف بصدد نشأتها وتعريفها، وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها، ومنهج البحث فيها، فمن الخير أن نتوخى الإيجاز فى عرض آرائهم، وأن نتحرّى الاكتفاء بأشيعها وأدناها إلى اتفاق الرأى بينهم.

وسينصبّ هذا الباب فى فصلين: يتناول أحدهما نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها — عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين — ويعرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها مع مقارنته بمنهج البحث التجريبى الذى تصطنعه العلوم الطبيعية، وذلك توطئةً لتفصيل القول فى الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة: الوجود والمعرفة والقيم.

٢٥ - ١٠٨
٢٤٤ - ٢٩٦

الفصـــل الأول
مجـال الفلسفة

١ – نشأة الفلسفة – ٢ – مفهومها عند مختلف المدارس –
٣ – موضوعها – ٤ – غايتها .

١ — نشأة الفلســـفة

بين الشرق والغرب

تمهيد – حظ الشرق من نشأتها – رد نشأتها إلى الغرب – تعليل ردها إلى الشرق

تمهيد :

فى القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردّ « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وانحدر بها إلى « طاليس » فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ؛ وتابعه فى هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة[1] .

وفى القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوچانس اللايرتى » كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم[2] ، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم — ورأيه هذا لا يعدم أنصاراً بين المحدثين .

---

(١) اتفقوا فى ردها إلى اليونان ، واختلفوا فى أول من تفلسف ، فذهب أمثال برترند رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى ڤكتور كوزان V. Cousin ١٨٤٧ + أنه سقراط ، وقال سانتهلير إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإيلية والفيثاغورية ... الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, 2 vols.
وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :
Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité

حظ الشرق من نشأتها :

ويكاد ينعقد الرأى على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداع حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية ناضجة ، ودراسات نظرية دينية قيمة .

فأما عن العلوم العملية فحسبنا أن نشير إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات[1] والميكانيكا والكيمياء[2] . وأول من اخترع الكتابة وأنشأ الكتاب ، وأقام المكتبات وشاد دور الكتب ، وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس الأجرام السماوية وأنشأ علم الفلك[3] ... ومثل هذا يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها الغرب في مجالات البحث التجريبي .

أما عن التفكير النظري الديني فمن دلالات سبق الشرق الغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير ... وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان[4] . وقد توصل منذ الماضي السحيق أجداد الإسرائيليين الأولين إلى وحدانية الله ، مع شيوع الشرك وذيوعه في عصرهم ، وصرحوا بأن الله قد خلق الكون من عدم ، وكانت الآلهة عند

(١) أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة ، وجدت على ورقة بردى مصرية (لا تزال محفوظة في المتحف البريطاني) وقد أصبحت منذ ستة وثلاثين قرنا من أصل أقدم منها بكثير . . !

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمي » أى الأرض السوداء ، كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء .

(٣) سبقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضي السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك كثير مما يرويه المؤرخون .

(٤) وجوه التشابه كثيرة حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا البابليون ، ونلاحظ أن نظرية الجوهر الفرد عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الأرواح عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل في معتقدات الهنود ، كما أن المأثور عن الرواقية والأبيقورية يشبه ما تتضمنه نحل الشرق التي تلتمس الخلاص والسعادة من طريق المعرفة ... الخ

غيرهم من الشعوب تقوم بتنظيم المادة ولا تتجاوز التنظيم إلى الخَلْق ! وتوصلت « الزّرادشتية » الفارسية إلى « الثنائية Dualism » التى ارتدّ فيها العالم إلى إله للخير و إله الشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ الموت ، كما عرف الهنود منذ أقدم العصور حلول الله فى مخلوقاته ... إلى آخر ما يمكن ذكره فى هذا الصدد . وكثير من فلاسفة اليونان الذين تيل إن الفلسفة قد نشأت على يدهم — كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس[1] — قد أمّوا بلاد الشرق القديم واتصلوا بثقافاتها ، ونهلوا من معينها — باتفاق بين المؤرخين ؛

نشأتها إلى الغرب :

لكن جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خَلْقٌ عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم ؛ بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأملوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير بدافع من الرغبة النزيهة فى طلب المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة مُلحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسدّ بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

استخدم المصريون الرياضيات فى مسح الأرض وشق الترع وغيرها من أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التى ما زالت تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقاداً منهم فى خلود النفس وحساب

(١) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاما .

اليوم الآخر؛ وتوصلوا بعلم العقاقير أو الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والأصباغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية وعملية؛ ولكن اليونان هم الذين أنشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة، تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى القوانين والنظريات التى تستند إلى البرهان العقلى[1].

وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى، كان اليونان أول من عالج دراساته بروح علمية، إذ كان لأرسطو الفضل فى إنشاء هذا العلم النظرى وإن أخطأه التوفيق فى صيغة عباراته، وأكملَ فضلَه السكندريون من أمثال أرشميدس ٢١٢ ق. م ممن « قننوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة فى تاريخ العلم.

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها، فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى، ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية أو عملية (كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها)، أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين » ووضع « النظريات » التى تفسر سيرها وتعلل ظهورها واختفاءها، ويرجع الفضل الأكبر فى هذا إلى بطلميوس السكندرى (فى القرن الثانى) بكتابه « المجسطى » الذى ظل المرجع الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثل هذا يقال فى العلوم التى أدت إليها فى الشرق القديم بواعث دينية، أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوما نظرية تستند إلى البرهان العقلى، وتقوم على « تقنين » المعلومات بغير باعث دينى أو عملى.

---

(١) مهد الطريق إلى هذا طاليس وفيثاغورس وأفلاطون ... حتى جاء إقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق. م Euclide ووضع كتابه « الأصول » الذى بقى المثل الأعلى للتفكير الهندسى الكامل فى أوربا أكثر من عشرين قرنا، وساهم فى هذا من اليونان الذين عاشوا فى جامعة الإسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قال بنظرية دوران الأرض) وإرشميدس وغيرها.

هذا عن العلم التجريبي ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظري المجرد فحسبنا أن نقول إنهم أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقلي عندهم وسيلة وليس غاية في ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج في مناهج بحثهم الاستدلال العقلي بالخيال والبداهة ، واختلط في تفكيرهم الدين بالفلسفة . بل كان تفكيرهم في هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجردوا الفلسفة من الدين ويعالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان عجزهم عن وضع مذاهب تجمل الحقائق التي يتوصلون إليها بالبرهان العقلي ، ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة بمعناها النظري من ابتداع اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برترند رسل » (المولود في عام ١٨٧٣) Bertrand Russell في مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » إن اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أنشأوا الرياضة والعلم الطبيعي والفلسفة » . وفي مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ، كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — في ذلك الوقت — ممتزجين ، لم ينفصل أحدهما عن الآخر[1] . وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخي الفلسفة من أمثال « تسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأي الذي شاع منذ الماضي السحيق ورد الكثير من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح — لعل الشرقيين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها الشائعة على أقل تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان ... وهم يعترفون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والمعلومات الفلكية والرياضية ، أما الفلسفة اليونانية ومذاهبها فقد كانت خلقاً أصيلا جاء

(1) B. Russell, History of Western Philosophy., 1948, p. 21 ff.

على غير مثال ، وقد سقموا الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لأن الشعوب الشرقية وإن كان لها أساطيرها وقصصها الدينى عن بدء الخَلْق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد كانت جميعها على جهل بالتفلسف والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً ، أنها منذ نشأتها لا تستوحى ديناً ، ولا تستنقى عرفاً ، ولا تقيم لغير منطقها وزناً ، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم ، إذ لم يقدّر لها قط أن تستقلّ عن الدين وتستغنى عن وحيه . وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاهد يجوز الاعتماد عليه — يقرر أن المصريين هم أوّل من ابتدع العلوم الرياضية ، ولكنه — مع دقته فى تتبع مذاهب القدماء فى تراث الفلاسفة الأوّلين — لا يشير قط إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين ... إلى آخر ما يقوله فى هذا الصدد جمهرة المؤرخين [1] .

أخذ اليونان من تراث الشرق القديم فى الفنون والعلوم العملية ، فأعانهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظرى النزيه فى حقيقة الموجودات وماهيتها بحثاً قوامه التحليل المنطقى والترابط العِلّى والبرهان العقلى ؛ ساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق ، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى ، ومهمة السادة أن يتفرغوا للبحث النظرى المجرّد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم يتطلب الفراغ ... ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدى على يدهم .

---

(١) قارن مقدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو فى ترجمة L.R. Palmer فى طبعتها الثالثة (عام ١٩٣١) .

تعليل ردها إلى الشرق :

وإذا كان هذا هو الرأي الشائع عند جمهرة مؤرخي الفلسفة ، فإن الشرق لم يعدم من الغربيين منصفين يقولون إن البحث العلمي في تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه المخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغير نظرتنا لتراثه ، وفي تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار وغيرها على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقلي الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس ... وينذر بوضع التراث الشرقي في مكانه اللائق من تراث العقل البشري بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن تقطع كل صلة تربط اليونان بأساتذتهم في الشرق القديم ، حقيقة لم يعرف لفظ الفلسفة ومدلولها اليوناني التقليدي إلا عند الإغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، ولكن من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطوراً منطقياً للعبقرية اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الأستاذ إميل برييه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس [١] .

وتضييق معنى الفلسفة هو الذي حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لانحدرنا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم ، وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذي يقول أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي ، فإن في مناطق

---

(١) E. Bréhier في مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور في الهامش التالي - ص ٦ و ٧ من المقدمة . وقد قام الأستاذ « برييه » بتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها في عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة في جامعة باريس ، وقد توفي في الخامسة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ .

أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرّد وتلألأت فى وضوح ... ولا يطعن فى هـذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما[1] !

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا بتعبير أدق ، وتوحى المصوّرات الجغرافية بهذا الوهم فى أذهان الناس ، مع أن فهم نتاج العقل اليونانى يتطلب وضع تراثه فى وسط إنسانى واسع ، ويقتضى أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلى عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا إلّا تراث نبت فى « أوراسيا » L'Eurasie التى تجمع بين أوربا وآسيا فى سمط واحد[2] .

أما رد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها فى القدرة على النظر العقلى المجرّد وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان ١٨٩٢ + E. Renan وكرستيان لاسّن ١٨٧٦ + C. Lassen ، فهو من الخواطر التى أملاها التعصب الجنسى أو الدينى أو هما معاً ، وقد فنّد الكثيرون من الباحثين هـذا الزعم ، فلا حاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه[3] .

إن التفكير الغربى كان دائماً يعيش فى محيط عقلى يتصل بالعالم بأسره ، فإذا

---

(١) Paul Masson — Oursel, La Philosophie en Orient (1938) p. 1—2 (صدر الكتاب ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ E. Brehier السالف الذكر ، والكتاب مترجم إلى الإنجليزية وإلى العربية)

(٢) ibid p. 5. أما إفريقيا فاعتبر مغربها الأقصى شرق الحضارة ، أما شمالها فحضارته هى حضارة البحر الأبيض وهى أوربية فى الشمال وآسيوية فى الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل يدور كله حول فكرة « الأوراسيا » التى يتلاشى معها تقسيم التراث العقلى إلى شرقى وغربى .

(٣) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام فى الفصل الأول من القسم الأول فى كتاب « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق .

عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو فى مده وجزره ، إنما يُفسَّر فى ضوء أسباب مشتركة تقوم فى « أوراسيا » كلها[1] .

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين ، ولكن جمهرة مؤرخى الفلسفة لا يرحّبون بهذا الاتجاه فى فهم الفلسفة وتصوّر معناها وتحديد نشأتها ، لأنهم يُضيّقون مدلولها حتى يتعذر إطلاقه على حكمة الشرق القديم ، وتتقيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أى ما تعريف الفلسفة التقليدى عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها ؟

٢ — مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس

بدء التفلسف وتطوره — مفهوم الفلسفة بين الفلسفات التقليدية والفلسفات المعاصرة — (أ) استمرار الموقف التقليدى مع تعديله — (ب) موقف الوضعية : الوضعية المنطقية المعاصرة — موازنة بين الموقفين السابقين — (حـ) موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) من الفلسفة — (د) موقف المادية الجدلية (الماركسية) — موقف الوجودية من الفلسفات التقليدية — تعقيب

بدء التفلسف وتطوره :

اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأُول أولَ من تفلسف ، لا يعنينا إن كانوا قد أخطأوا فى نظرياتهم أو أصابوا ، بل يعنينا اتجاههم العام إلى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج الذى اصطنعوه وأقاموه على التحليل المنطقى والبرهان العقلى ، ومع هذا سموا بالحكماء أو الباحثين عن طبيعة الأشياء ، لأن لفظ الفيلسوف — فيما يقول بعض المؤرخين — قد أطلقه لأول مرة تلامذة سقراط + ٣٩٩ ق . م — من أفلاطون وأرسطو وحوارييهما — فقابل

(1) Masson—Oursel p. 177

أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائى ، يتنقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه — أى فى سبيل غرض عملى يهدف إلى تحقيقه — ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء وتقويض الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون — مع جهلهم — العلم بكل شىء ، فصرح بأنه ليس حكيما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وإنما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى «البحث عن طبيعة الأشياء» وروى عنه شيشرون + ٤٣ ق . م Cicero أنه قال : من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستعبده طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شىء وتقبل على « البحث فى طبيعة الأشياء » وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبى الحكمة أى الفلاسفة .

وقيل إنه رأى الممتازين من علماء عصره ومصلحيه يسمون أنفسهم ويسميهم الناس حكماء ، فرأى أن الإنسان لا يبلغ من الحكمة غايته — بالغا ما بلغ جهده فى تحصيلها — فأطلق على أهل الحكمة من بنى الإنسان لفظا أدنى إلى التواضع ، إذ سماهم محبى الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكيما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شك الباحثين ، إذ الراجح عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم الفعل «يتفلسف» إذ ورد فى بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك فى المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا — فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة فى غير ما غرض .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب ثيوكيديدس Thucydides إذ يقول على لسان بيركليس فى خطبة رثاء الأثينيين : نحب الجمال فى غير سرف ، ونميل إلى الحكمة — أى نتفلسف — فى غير ضعف (أو تخنث) — وإلى مثل هذا ذهب إيزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها عن المعرفة العملية أو الفنية .

كان التفلسف بهذا المعنى جهداً للعقل يهدف إلى كشف معرفة جديدة ، أو نزوعاً لطالب المعرفة يدفع إليه الشعور بالجهل ، والباعث عليه هو اللذة العقلية ، وغايته التى يهدف إليها هى كشف الحقيقة ، دون أن تدفع إليه مطالب عملية أو عقائد دينية ، وهذا هو الذى سمى قديماً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة قد صدرا عن أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا فى مطلع العصر الحديث (1) كما ستعرف بعد .

ولبث التعريف السالف للفلسفة (البحث عن طبائع الأشياء وحقائق الموجودات) لبث قائماً يتردد عند الكثيرين من الفلاسفة فى العصور القديمة والوسطى ، بل يجد أنصاره بين المحدثين ، حتى نهضت الحركات التجريبية والوضعية والواقعية فى الفلسفة وضاقت بكل تفكير ميتافيزيقى ، ونزعت بأهلها إلى التفكير العلمى الذى يصطنع مناهج البحث التجريبى — وسيزيد هذا وضوحاً فيما بعد .

وقد أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظرى من طبيعيات

---

(1) انظر : F. Paulsen, Introduction to philosophy, Eng. Trans, by F. Thilly, 1924 p. 19 ff.

W. Jerusalem, Intr. to philos., Eng Trans. by C. Sanders, ch. 1. Sec. 1 & 5.
O. Külpe, Intr. to Philos., Eng. Trans. by Phillsbury & Titchner ch. II.
نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » (١٩٤٢) .

ورياضيات وإلهيات ، والعملي من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) علم الموجودات بطلها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك ، مجرداً من كل تعيين ، وسنعود إلى بيان هذا بعد ، وقد تردد صدى نظرته عند الكثيرين من الفلاسفة الذين أعقبوه — وفلاسفة الإسلام والمسيحية — فيما سنعرف — أعدل شاهد على ما نقول .

وكان أخص ما يميز الفلسفة عند القدماء أنها لا تهدف إلى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها ، بل لتكون أداة أو مادة ينشئ منها الفيلسوف مذهبه ، وكل مذهب يعتبر محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهما ، وللكشف عن القوانين الكلية التي تهيمن على الطبيعة كما تهيمن على الفرد وحياته الاجتماعية ، والعثور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود .

وكانت الفلسفة عند القدماء تتضمن العلوم لكي تضمها في وحدة unity وتجمعها في كل whole ، فلم تكن الفلسفة عندهم علماً خاصاً ولا هي مجموعة العلوم وإنما كانت بحثاً في الموجودات باعتبارها مكونة كلاً واحداً يتصل بعضه ببعض ، ويتسق بعضه مع البعض الآخر بحيث يبدو الإنسان في الطبيعة ، والطبيعة في الإنسان ، فكانت الفلسفة — فيما يقول أرسطو نفسه — علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة .

كانت أهم خصائص الفلسفة في هذه المرحلة من تاريخها : الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها ، واعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية ، ولكن المدارس التي أعقبته من أبيقورية ورواقية وغيرهما قد ربطت النظر بالعمل كما سنعرف بعد .

ثم غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة ، فحاول فيلون ✝ ٢٥ ق . Philo

أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلوطين المصرى + ٢٦٦ ق . م Plotinus المذهب الأفلاطونى وتوسل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط العلم بالميثولوجيا — من الناحية التاريخية — اختلاطا ملحوظا ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول تسلر Zeller ، أو امتزجت — فيما يقول غيره — فلسفة الغرب فى هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربى وتصوف الشرق الدينى .

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة فى التماس الحقيقة لذاتها ، قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ممن فرقوا بين العلم الذى يهتدى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التى ينزل بها الوحى الإلهى .

ولكن أخص ما يميز الفلسفة فى ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحى والعقل ؛ والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ، ومن ثم كان الإيمان ضروريا للعقل وشرطا لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسيلم St. Anselm

كانت الفلسفة القديمة معنية بالبحث فى الوجود بما هو موجود على نحو ما أشرنا منذ حين ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث فى المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذى دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإبستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism & intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى empericism & postivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب

التيقن dogmatism على أن من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود — وسيتضح هذا كله في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب .

وظلت الفلسفة عند المحدثين تحمل طابعاً فردياً ، وبقيت مذاهبها مجرد وجهات نظر تحمل شارة أصحابها ، فكانت الفلسفة عند لوك J. Locke تحليلا نقدياً للعقل البشري ، وتحولت عند باركلي Berkley ودافيد هيوم D. Hume إلى بحث في الطبيعة البشرية ، وأصبحت عند كوندياك Condillac دراسة للإحساس وتحليله ، واعتبرت في فرنسا إبان القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر علماً مستقلا ، وضاق معناها عند أمثال « ريد » Reid من أتباع المدرسة الإسكتلندية حتى انحصرت في علم النفس ، وأخرج فنت Wundt علم النفس من الفلسفة واعتبره علماً جزئياً ، وأدخل ولف Wolff في نطاقها علم الطبيعة مع علم النفس التجريبي ، واعتبر كونت Comte ١٨٥٧ + وسبنسر Spencer علم الاجتماع جزءاً من الفلسفة . . . إلى آخر ما نراه من خلافات بين المحدثين من الفلاسفة في تصورهم لمعنى الفلسفة وفهمهم لموضوعها(١) .

اتجهت فلسفة المحدثين إلى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ، أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلي في الوجود العام ومعرفته ، وحولت التفكير إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي ، واختلفت في هذا وجهات النظر بين البرجماتية والوجودية والواقعية وغيرها من اتجاهات الفلسفة المعاصرة . كما سنعرف بعد قليل .

---

(١) قارن : P. Janet et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles (1932) وقد ترجمه إلى الإنجليزية (بعد حذف بعض فصوله) Ada Monahan في جزءين تحت عنوان A History of the Problems of Philosophy انظر الفصل الأول من الجزء الأول في معنى الفلسفة (في النسخة الفرنسية ص ١—٤١) .

ويقول « إميل بريبه » فى تأريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن المنصرم إن هـذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الإنسانية والنفور من الاعتقاد فى أن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التى تقلق الإنسان[1] ولـكنا نرى أن هذا الحـكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفى الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

مفهوم الفلسفة

بين الفلسفات التقليدية والفلسفات المعاصرة

قلنا إن أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، أو هى البحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ، ورغبة فى معرفة العلل البعيدة والمبادىء الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفى كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الـكثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية .

واتجهت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث فى المعرفة ، معرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والاطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فاتصلت المشكلة الوجودية بالمشكلة الإبستمولوجية

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة فى البابين الثانى والثالث من هذا الـكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن إن البحث الفلسفى كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، ولبث هذا الاتجاه قائماً فى الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض

(1) E. Brehier : Les Thémes actuels de La Philosobie. (1954) p. 6.

المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث فى وجود الإنسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة فى تاريخ التفلسف ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية وإن كانت فى جوهرها نظرية فى المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاههما فى النهاية تيسير حياة الإنسان .

انتقل التفلسف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى العصر الحاضر لا ينفى القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذى حوّل البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية : فقيل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاهاً قوياً غلاباً تلتقى لتأييده فلسفات ناضجة إلا فى عصرنا الحاضر .

ولعل فى وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة فى تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلى من اتجاهات :

(ا) استمرار الاتجاه التقليدى الذى يجعل الفلسفة علم الوجود الكلى مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال فى الفلسفة التقليدية .

(ب) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث فى الواقع المحسوس الذى يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبى كما ذهبت الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلا منطقيا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Poistivism .

(ح و ى) الانصراف عن النظر العقلى المجرد الذى يهدف إلى كشف الحقيقة و يقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذى يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية البرجماتية Pragmatism — وإن كانت الأخيرة فى أصلها نظرية فى المعرفة .

(هـ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفى ، وقصر النظر العقلى على وجود الإنسان الواقعى المشخص والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existentialism .

ونريد الآن أن نتتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشىء من التفصيل الذى يحتمله المقام ، وسيضطرنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة فى تصور أهلها :

(ا) استمرار الموقف التقليدى :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث فى طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هــذه الفلسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفى بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبث مضمون هذا الاتجاه قائما مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنكلير (بجامعة أدنبرة) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ،

وإدراك مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية»[1] فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير، إن صاحبها لا يدعى حين يتفهم «الكون» ويتعرف إلى أسراره، وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن مكنوناتها وخباياها، وحين يتلمس مكان الإنسان من الوجود، ويحدد أهدافه العليا ومُثُله الحسنى، حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات، لا يزعم أنه قد توصل بشأنها إلى العلم اليقيني الذى لا يأتيه الشك فى كثير ولا قليل، أو أنه قد قال فى تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان من المعرفة المستنيرة، إما أن يقصد من ورائها إلى إشباع لذته العقلية، والاستجابة إلى حب الاستطلاع الفطرى فى نفوس البشر، فتكون دراساته العقلية غاية فى ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة، ويصدق قول القائلين: إن العلم للعلم، وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الانتفاع بنتائجها واستغلال ثمراتها فى دنيا الواقع ... وسيزيد هذا وضوحا فيما يلى من حديثنا فى هذا الفصل.

ولكن هذا الاتجاه التقليدى المعدل فى تعريف الفلسفة وفهم مهمتها لم يُرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين، فلنقف لبيان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها:

(ب) الموقف الوضعى: الوضعية المنطقية المعاصرة:

أنكر أصحاب المذهب الوضعى[2] Positivism منذ القرن الماضى هذه الفلسفة التقليدية التى يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة

---

(١) W. A. Sinclair, Introduction to philosophy, 1945, p. 9

(٢) من المذاهب التجريبية التى ترد المعرفة إلى التجربة وترفض إرجاعها إلى نور العقل المحض أو الحدس المستقل عن التجربة كما ستعرف فى الباب الثالث.

أسراره المحجبة ، والتعرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذى يمكن إخضاعه لمناهج المشاهدة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte — كما سنعرف فى الباب التالى — بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اختفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التى تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل إليها العلوم الجزئية .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت فى النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاهاً جديداً على أسس وضعية ، وسرعان ما فشى فى بعض دول أوربا وأمريكا — وإن استخف بها بعض الفلاسفة المعاصرين — أولئك هم أصحاب الوضعية (أو التجريبية) المنطقية Logical Positivism (or Empericism) سلموا بالموقف الوضعى السالف الذكر ، فأنكروا مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التى تدرس الكون والعلوم الإنسانية (الاجتماعية) التى تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدها مجال .. ! إنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية ، رغبة فى إزالة اللبس والغموض الذى يعترى الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرف « فتجنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »[1] أى توضيح القضايا وإزالة غموضها

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1933, p. 77

فالفلسفة عنده هى : "The logical clarification of thougts"



توصلاً إلى حقيقة معانيها، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات»، وصرح «كارناب» R. Carnap أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية[1]. وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة. وحسبنا الآن أن نلاحظ أن هذه الفلسفة التي يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا (الفلسفة بمعناها التقليدي) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي في عالم الواقع، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية، حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود إلى تفصيله في حينه.

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقي للغة، وليست بحثاً في حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية.

* *

موازنة بين الموقفين السالفين :

واستيفاء لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالاً نستكمل به هذا الإيضاح :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في ردهم على الفلسفة الوضعية التي تنكر هذه الفلسفة، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلا لا يمكن استقاؤها من العلوم الجزئية، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الإنسان، قدمت لنا العلوم — منفردةً ومجتمعةً — صورةً ناقصةً للإنسان الذي نعرفه، فعلم وظائف الأعضاء يُفسِّر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ...

(١) Carnap, Logical Syntax of Language. p. 280

أما علم الكيمياء فإنه يعمد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدى لنا الإنسان فى صورة ذرات وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان فى صورة پروتونات والكترونات ، وأما علم النفس فيصور الإنسان فى صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها ، ويهتم المذهب السلوكى فيه behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفسانى على الكشف عن مكنونات اللاشعور عند الإنسان ، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التى تدخل فى نطاق دراسته ، ولكننا نجد فى نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التى قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية ، ولا هى مجموع البيانات التى قدمتها هذه العلوم مجتمعة غير مفرقة ، إذا جمعنا بين البيانات التى قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها — مع دقتها وشمولها — وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها ، وجدنا فارقاً بيّناً ملحوظاً ؛ إن مجموع هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الإنسان ككل ، ولا يدل على ماهيته أو جوهره ؛ إن فى طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم ، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التى يتركب منها ، والوقائع التى تتصل به وترتبط بشخصه ؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضى معرفة شخصيته ككل ، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هى فى الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكى نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم فى مختلف صوره ، إنما يقتضى هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، إننا نلجأ فى هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الإدراك الفطرى الصريح المباشر ندرك الإنسان موحّداً فى كل ؛ من هنا قيل إن الفلسفة شىء أكثر من

مجرّد البحث النظرى والتأمل العقلى ، ومن دراسة العالم الواقعى المحسوس وحقائقه التجريبية ...[1] وأن العلم لا يغنى عن الفلسفة فى فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى فى الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٥٣) يعتبر به عن وجهة النظر التقليدية فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون ردًّا على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم الجزئية التى يعتقد أهله أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً للدراسة ، أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه فيما يلى :

يقول أتباعها : لا موجود إلا المحسوس ، لا فكر ولا تفكير وكل ما عداك ألفاظ ... ! وكل لفظ لا يشير إلى شىء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هى قضيتهم الكبرى التى تلخص اتجاههم الفلسفى ، ومن ثم يرون أن فى اللغة ألفاظاً خدّاعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا فى أذهانهم ، فيضطرهم توهم وجودها إلى بذل الجهد العنيف فى سبيل حلها ، تلك هى الألفاظ التى لا تشير إلى مدلولات حسية ؛ يقول « كارنب » — متفقاً مع (وتجنشتاين) وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية — إن الخطأ فى فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعانى الألفاظ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أنهم يستخدمون فى قضاياهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسى محدد ، أو يستخدمون لفظاً فى غير المعنى المتفق عليه بين الناس ...[2] ، ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل

(١) أنظر C.E.M. Joad, Return to Philosophy, p. 178-180.

(٢) قارن Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism, p. 184

عويصة لا وجود لها إلا فى أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلا ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين فى العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كليا ليس له فى عالم الواقع مدلول واقعى يخضع للمشاهدة الحسية ، وإن كان يطلق — كاسم كلى — على جميع أفراد الإنسان ! فمن الطبيعى ألا يقنع أصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية بالمعلومات التى تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ، لأن للإنسان عندهم « ماهية » أو « جوهراً » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الإنسان (محمود وحسن وصلاح . . .) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للإنسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيهما من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛ ولو أن أصحاب المنطق التقليدى حللوا ألفاظهم تحليلا منطقيا متخذين الواقع محكا لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس فى هذا الواقع المحسوس إلا «أفراد» ، وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير إلى شىء محسوس فى العالم الخارجى ؛ فمفهوم أى كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم فى صفاتها التى تخضع للحس ، ويمكن التثبت من صحة معناها أو خطئه بالتجربة ؛ وعندئذ يكون من الضلال أن ننتظر من تعريف الإنسان (مثلاً) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسى فى عالم الواقع ؛ إن مرجع الخطأ فى نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوّروا أن للإنسان — باعتباره اسماً كليا مميزاً عن أفراده — مفهوماً لا يتهيأ لكل فرد جزئى من أفراده الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبحث عن « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التى تخرج عن نطاق هذه العلوم ومناهجها ، فإن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن «مفهوم» الإنسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التجريبية القاصرة ، ووكلوا إلى الفلسفة مهمة حل

هذا الإشكال المزعوم . . . ! إن الإشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلا منطقيا لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثم فهى لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالالتجاء إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذى وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ، ويقتنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الإنسان (باعتباره فردا معينا) كاف فى تصور مفهومه . . .

بمثل هذا تصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفندون تصور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمهمتها ، وسنعود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تنفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدى للفلسفة ، بل شاركتها فى ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين :

موقف الاتجاه العملى (البرجماتى) المعاصر من الفلسفة :

شارك الوضعية فى استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل فى الفلسفة العملية Pragmatism وهى التى نشأت فى أمريكا فى مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس C. S. Peirce ١٩١٤ + ووليم جيمس W. James. ١٩١٠ + وجون ديوى J. Dewey ١٩٥٢ + اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة . . . إلى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا »[1] ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية فى حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والعبارات التى تتألف منها خططاً للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهى إلى سلوك عملى فى دنيا الواقع فهى فكرة باطلة أو غير ذات معنى يعوّل عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دلّ على سلوك عملى وإلا كان خلوا من كل دلالة ، وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمى على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملى ، وتمنى لو أمكن إقامة « مجتمع معملى » يقوم على نفس المنهج الذى يصطنعه العلم فى معمله ، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذى لا يقبل جدلاً ولا يحتمل نزاعاً[2] .

وجاء وليم جيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هى التى تؤدى بنا إلى النجاح فى الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذى ينتهى إلى تحقيق أغراضنا فى دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتمس كوسائل لتحقيق أغراض فى دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره فى مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم فى طبيعة الفكرة أو المعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة

---

(١) نشر المقال فى يناير ١٨٧٨ فى مجلة The Popular Science. Monthly تحت عنوان How to make owr ideas clear to oursefves ونشر بالفرنسية فى ديسمبر من العام نفسه وفى يناير من العام التالى فى مجلة Review Philosophique .

(٢) قارن : W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر فى سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم اقرأ :

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings
(2) Charles Peirce's Empericism 1934.

Peirce : Collected Papers (٦ مجلدات)

بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملى فى دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال فى الأخلاق ، فالفعل الإنسانى فاضل متى حقق نفعاً فى حياة الإنسان ... الخ وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value فى دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق فى ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذى يدفع فيها فعلاً فى السوق[١] ! !.

وجاء ديوى فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتبت عليه آثار عملية فى حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value فيما كان يقول جيمس .

وألح ديوى فى المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمى على شتى مجالات التفكير ولاسيما مجال القيم فى الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها ، أملاً فى أن يؤدى هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع مقتضياتها ، والمنهج العلمى عنده هو الطريقة التى يصطنعها الباحث فى الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل ، وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال ، فإن وفقت إلى حله كانت صواباً ... الخ[٢] :

---

(١) قارن :

W. James : (1) Pragmatism

(نقل إلى الفرنسية بمقدمة كتبها برجسون)

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

وقد جمع منه أربع مقالات وضمها إلى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥)

P. Henle, Introduction to James (Classical American philos.)

E. Boutroux, William James.

(٢) قارن :

G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in Contemporary American Philos., vol. II., p. 31 - 51), 1930.

C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy (فصل البرجماتزم)

المصادر المذكورة فى ص ٥٢ من هذا الكتاب .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التى تترتب عليها فى دنيا العمل .

اصطبغ هـذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تعالى على صيغ العقل وإطاراته الذهنية التى سنراها واضحة فى مذاهب المثاليين ، واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال ، فـكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر فى الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح فى الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهوناً بعلاقته بالنفع الذى يحققه فى حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً فى استخلاص القيمة العملية للكلمات والعبارات فى كل صورها واستقصاء التجربة فى أصرها ، وبهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة .

وانتقلت البرجماتية الأمريكية إلى انجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فريدناند شيلر F. C. S. Schiller ١٩٣٧ + الذى تملكه الإعجاب بوليم جيمس فاعتنق مذهبه وتطور به ، فنفر من النظر العقلى التجريدى وربط بين معرفة الإنسان وحياته ، وقبل كل فرض ولو كان ميتافيزيقياً متى أمكن الإفادة منه فى حياتنا الدنيا ، وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقروا الإنسان مقياساً لكل شىء ، فكفلوا للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجماتية بطابع إنسانى وربطها بالمذهب الإنسانى Humanism الكلاسيكى الذى نبت فى عصر النهضة فى أوربا وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطغيان السلطة .

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه ينفرون من تبديد النظر العقلى فى حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدئها ومصيرها ... وغير هـذا مما تتخذه الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية فى فهم وظيفة الفلسفة ، وقصرها على البحث الأكاديمى فى المبادئ العامة والعلل الأولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا

الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملى على عكسهم إلى قبول المعانى الميتافيزيقية — من غير جهد فى بحثها عقليا — متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية .. !

بهذا تحوّل مفهوم الفلسفة عند أعلام هـذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث فى المشاكل ووضع النظريات حلاًلها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرّح وليم جيمس ١٩١٠+ W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست إلا رجلا يفكر . . . (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) ؛ وقال إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق ؛ ورأى جون ديوى ١٩٥٢+ J. Dewey وهو فى غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملى ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة — وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، فإذا عرفتَ مهمة الحضارة ، حدّدتَ خصائصها التى تميزها ، أدركتَ تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكوّن نماذج ليجرى على نمطها التفكير ، ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة[١] . . .

على هـذا النحو حدّد أعلام المذهب العملى معنى الفلسفة وضمّنوه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدى السالف الذكر من ناحية ، ثم قبلوا فى الوقت نفسه المعانى والمبادئ الميتافيزيقية متى حققت نفعاً (وإن لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى فى حقيقتها . . .) ، وسنعود إلى هـذا المذهب بعد قليل ثم نرجع إليه فى الفصل الثانى من الباب الثالث عند حديثنا على مقاييس الحق .

(١) ملخص عن Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 2 & 27 وانظر عن وليم جيمس كتابه Some Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوى كتابه Philosophy & Civilization — وقارن C.E.M. Joad فى كتابه Guide to Philosphy, 1936 فى الشطر الثانى من الفصل السادس عشر .

realism

(د) موقف المادية الجدلية (الماركسية) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت فى عصرنا الحاضر صوراً شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرافها إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

و إذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية . . . إذا كانت هذه هى نظرة المثالية الأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلا عن العقل الذى يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها . . . وقد تجلت الواقعية فى عصرنا الحاضر فى صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية critical والواقعية المادية كما سنعرف فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت فى مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

(١) تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وبهذا تنتفى الثنائية التى افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ، ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل فى الصراع بين الأضداد — وهذا هو الديالكتيك فى الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذى أدرك فلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel الألمانى وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التى بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك إنجلز + ١٨٩٥

F. Engels وفصّل فيها لنين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم — مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ وتعد الماركسية أكمل تعبير عن الاشتراكية ، وهي تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك — وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ، ولسنا الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة :

رأينا — ونحن بصدد تعريف الفلسفة — كيف يذكرنا موقف الفلاسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقي في كل صوره ، ويبدو لنا أن الموقف البرجماتي (وهو اتجاه أمريكي) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي (الذي يمثل النظام الروسي) ، والغريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين — مع ما بينهما من عداء وتباين — يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه :

نفرت الفلسفة البرجماتية من كل نظر عقلي مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجماتية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام المذهب العملي (البرجماتي) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، وتسلم إلى إعادة بنائه بطريقة ما ؛ إن صدق الفكرة يقوم في نجاح العمل الذي تؤول إليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية ، وأن مقياس صوابها يقوم في مطابقتها للحقيقة التي تعكسها — كما سنعرف بالتفصيل في الباب الثالث عند حديثنا عن الفلسفة الواقعية — ويقول كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx أكبر

الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره ، و بتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، و يستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ[1]. وسنعود فى الباب الثالث إلى تفصيل هذه النظرية .

إن ديوى « البرجماتى » وماركس « الاشتراكى » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه و بنائه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدى إلى تغيير العالم ، إن الفكرة الصادقة — عند كليهما — هى التى تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متفائل فى إمكان التوصل إلى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشرى على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الأتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى فى معرض شرحه لأسلوب العمل فى نشاط اللينينية (نسبة إلى لينين)[2] فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادةً أن هذا تشابهٌ سطحى محض ، لأن الاتجاهين مختلفان بعد هذا اختلافاً بيناً ، فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان ، وتتلاشى الرأسمالية . . . وتتحقق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرجماتية فهى — فى نظر الماركسين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد فى سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهى فى الواقع تعبر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية

---

(١) K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد روينا هذا عن : Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950, p7-8 (وكذلك قارن Joad, Guide to Philos., 1936, p. 475)

(٢) قال إنه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثورى الروسى (الذى يقضى على الجمود والانقياد الأعمى للتقاليد ويحطم الماضى ويفتح المستقبل) والروح العملية الأمريكية (التى تذلل الصعاب وتمضى بصاحبها إلى آخر الشوط) والذى يبرئها من الروح التجارى الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثورى السالف الذكر .

الضخمة ، ورغبتهم في جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة معادية للتقدم الإنسانى ورفاهية البشر ... إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى يعنينا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبش الماضى لإحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم والمجتمع الإنسانى قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله ، وليست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواعى الذى يحرر الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة[1] .

(هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الجدلية (الماركسية) قد قدر لها أن تفشو فى أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير فى عامة الناس ، فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر فى بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ،

(١) تفصيل هذا فى M. Conforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1950. ولا سيما فى الصفحات ٢٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ و ١٦٠ ومقدمة الكتاب ، وفى كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad فى كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

وإقرارها قيماً تثير إعجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان من فلسفة هيجل وتبدوان على تناقض ملحوظ ، تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية فى سبيل المجموع ، وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع . . . !

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية فى كل صورها ، فقد اهتمت هذه بالبحث فى الوجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التى تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل وانشطر الوجود فى الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلا عن الذات العارفة والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التى تدركها . . . وفى غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى فيما قالت الوجودية المعاصرة وهو الإنسان الواقعى المشخص .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه مارتن هيدبجر Heidegyer عام ١٩٢٧ من « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان بول سارتر Jaen-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والزمان » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التى جرت مجراهما انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص فى وجوده الحسى ، أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحيته ، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان اهتمت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى العلاقات التى

تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدت مذاهبها فى هذا الصدد حينئذ عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ، فارتفعت الوجودية إلى الإنسان المشخص ومواقفه الواقعية التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقا على الماهية وليس سابقا عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذى يعبر عن الخصائص الذاتية التى تميزه من غيره من الكائنات (أى ماهيته) تسبق وجوده فى دنيا الواقع ، ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال مشكلة الوجود الفعلى ، أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد ١٨٥٥ ✝ S.Kierkegaard أبى الفلسفة الوجودية (الذى ناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية إلى الوجود ، ومن المجرد إلى المشخص ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف) وذهب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يقوم بغير ماهية ، ورأى غيرهم أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووحد غير هذين الفريقين من أتباع الوجودية بين وجود الإنسان وماهيته على غير الحال فى الكائنات غير البشرية التى تحدد ماهيتها وجودها اللاحق ، اختلف الوجوديون فى النظر إلى ماهية الإنسان ولكنهم كانوا على اتفاق فى رفض الرأى المثالى التقليدى فى سبق الماهية للوجود .

ليس للإنسان فى بداية الأمر ماهية ، إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذى يقوم وجوده فى حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات لأن أفعالها تخضع للجبرية ، فماهية الشجرة مرجعها إلى الإمكانيات التى كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها المشخص ، أما الإنسان فإن حريته فى اختيار موقف دون آخر يجعل من المستحيل التنبؤ باختياره مقدما ومن ثم كان الكائن الوحيد الذى يحدد ماهيته .

قلنا إن الوجودية قد حصرت نفسها فى وجود الإنسان الواقعى المشخص ،

وفى موقفه من الكون ، وفى علاقته بالآخرين ، أما عن علاقته بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التى فصلت بين الذات العارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويعانى بها الواقع فى حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض إلى العقل والعاطفة مجتمعين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنحية العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجاردر » فى هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتمشى مبادئها مع منطق العقل كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وحدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى « كيركجاردر » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسئولية ، وكثيراً ما يتحقق الاختيار فى حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبوقاً بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن فى مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره .

وللمواقف السالفة خطرها فى فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع واختباره تفضى بالإنسان لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة ، لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده منته لا محالة إلى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث فى الضيق واليأس والإخفاق والعدم ... والموت ، والموت هو الشىء الوحيد الذى يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتوره

ويعوقه عن تحقيق إمكانياته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعدم !

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بمحض إرادته ، فهو رب أفعاله التى يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطلعه إلى مثل أعلى ينشده [1] .

هذه هى أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال الخلافات التى تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يغنى فى الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام —

تعقيب :

تعبر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا ننوى أن نعود فى أبواب الكتاب التالية إلى الخوض فى هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو فى التصورات السالفة الذكر :

لا يزال للتعريف التقليدى مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصحاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدى أنه يوحى

---

(١) قارن ما يلى من مصادر : عن كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية ونشرتها فى أمريكا : Princeton University Press وفى انجلترا Oxford university Press وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard والثانى Kierkegaard أما عن Heidegger قارن Existenca & Being — وعن سارتر قارن : Existentialism and Humanism (ترجمه وقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن :
Paul Foulquiè : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine)
H. T. Blachham : Six Existentialist Thnkers)
Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism A study of Existentiatism.
Emile Bréhier, Les Thèmes Astuels de la Philosophie (1954)

بأن صاحبه يعتزل الناس فى برجه العاجي و يستغرق فى تأملاته العقلية التى يحاول أن يتغلغل بها فى مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها أسرار النفس البشرية ... إلى آخر هذه الدعوى المريضة التى أثارت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاءت الطريق أمام العلم التجريبي وحققت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفى تعقيبنا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأى ، بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل فى تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشرى ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص [1] ، وإن كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية [2] . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدى كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — فى توجيه الناس إلى قيم الحق والخير والجمال ، بل فى هدم الخرافة ودحض الأباطيل ، فأدت المهمة التى تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم فى توضيح الأفكار وليس فى كشف الحقائق [3] . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التى نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعى المستنير ، لا يبرر فى رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية فى هذا الصدد — وفى حديثنا فى الفصل الثانى من الباب التالى عن موقف

---

(١) انظر فى حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله فى هذا الصدد برترند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78

(٣) قارن : Barnes, W. H. F., The Philaropical Predicament, 1950, p. 83

الوضعية والوضعية المنطقية من رفض الميتافيزيقا ، ومن وجه حاجتنا إليها ما فيه الكفاية ، فليرجع إليه من أراد مزيداً .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكي … ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة وإنتاج المشروعات الضخمة ، وإن كان هذا الوصف يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين[1] .

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل إلى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وإن اعتقد جمهرة المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكال أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فإن نجحت المعرفة في هذا كانت حقاً أو صواباً ، وإن أخفقت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثَمّ كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهوناً بالمستقبل ، أي بالتجربة التي تثبت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ إخفاقها ؟ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية إلى

---

(١) قال بهذا الطابع في الفلسفة الأمريكية العملية (البرجماتية عند وليم جيمس ومذهب الذرائع Instrumentalism عند ديوى) كثيرون من الباحثين ومنهم كورنفورث Cornforth (في كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤) وجورج سانتيانا (١٨٦٣ — ؟) Santayana وبرترند رسل (١٨٧٢ — ؟) B. Russell وضاق بهذا جون ديوى حتى قال إن مسايرة هذا الاتجاه — تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها (وهو أساس كتاب « رسل » في تاريخ الفلسفة الغربية) — تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الأرستقراطية البريطانية — على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل إمكان تأثره بطبقته — وهو اتهام الشيوعيين له — ولكنه — مع أسفه لضيق ديوى — يرى أن رأيه في مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، انظر B. Russell, Hist. of Western Philos., 1948, p. 854—855

أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مُرضية لأنها صادقة » ، أدنى إلى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ، ويبدو تهافت الموقف العملى من الناحية الفلسفية فى قول « وليم جيمس » إن الفكرة الواحدة قد تكون صادقة فى وقت ما ، (أى حين تؤدّى إلى نفع) ، ثم باطلة فى وقت آخر (حين تفشل بعد هذا فى تحقيق منفعة .... !) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر .... ! ومسايرة هذا الاتجاه تبرّر اعتبار الأخطاء حقائق صادقة فى وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها فى ذلك الوقت قد حققت نفعاً .... ! [1] .

إن العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل (الذى يتم به اختبارها بالتجربة) ، ولكن الفلسفة — تقليدية كانت أو وضعية — ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق « برتراند رسّل » — وهو من أعلام الفلسفة التحليلية — صواب الفكرة على عللها وأسبابها التى تثوى فى الماضى ، حتى تستقل الحقيقة عن إرادتنا فى الحاضر والمستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل ... [2] .

إن الأدنى إلى الصواب فى منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس ما يقول العمليون — إن الفلسفة تلتمس الحقيقة الموضوعية فى مظانها ، ومن الممكن بعد هذا الإفادة منها فى تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمى والفلسفى من حقائق [3] ، ولكننا مع هذا

(١) قارن : Bahm, Philosophy, 1953 p. 158-59

(٢) توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق (١٩٥٣) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع فى هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب العملى ومناقشته بشىء من التفصيل .

(٣) نقول البحث العلمى والفلسفى معاً ، لأن العمليين يطالبون بإخضاع حقائق العلم وحقائق الفلسفة معاً لمقتضيات العمل .

نجد للبرجماتية نزعتها الواقعية الملحوظة ، فقد استمسكت المثالية بفكرة « معقولية » العالم التي ترجع الى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية فى الموجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثر الموجودات وتعددها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها فى خدمة الإنسان فى حياته العملية ، وفى هذه الظاهرة نفسها يقوم نقص هذا الاتجاه ! لأن إغراق أهله فى النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظرى عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من الميسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أخصر الطرق ، وفى هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداومة البحث النظري والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة هذه كلمة مجملة ستزداد وضوحاً بتعقيبنا التالى على موقف الماركسية ، و بعودتنا إليها فى مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيصيبه إنكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرّد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلى لمجرد اكتشاف الحقيقة ، فشاركوا فى هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباشرة النظر العقلى لا يبرّرها فى رأي الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أى بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهي بالقضاء على الفوارق الطبقية ، من أجل هذا استعاض الماركسيون فى ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقُوى الإنتاج وعوامل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا — وهى نتاج النظر العقلى المجرد — أى تأثير على مجرى الوقائع ، إن ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هى النظر العقلى فى طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا فى ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم تمكننا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى لينكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية بالمعنى التقليدى الذى يجعلها مجرّد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معاً(١) .

ولو أن ماركس الذى استمد ماديته الجدلية من جدل هيجل قد مضى مع هيجل إلى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبين ؛ إن التفكير ينظّم العالم ويؤثّر فى مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرةً إلى تحقيق ذلك ، فما ينتهى إليه النظر العقلى المجرّد فى العالم وشئونه ، يؤثّر لا محالة أعمق التأثير فى تفسير وقائعه ؛ إن الرجل البدائى يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى علل خفيّة ، والمستنير يردها إلى عللها الحقيقية ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ؛ ومزاولة النظر العقلى المجرّد تغير نظرة صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، وتساهم فى توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يُقصد بالنظر العقلى هذا التوجيه العملى المستنير فى زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية فى نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فالأصل فى دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التى يدرسها ، أما الإفادة من هذا القانون عمليا ، أو استغلال هذه النظرية فى حياتنا الدنيا فمن شأن المخترعين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشرى من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تقصد إلى تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، ولا تهدف من وراء هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا ينكر فضلَ مذاهبها فى التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر ؛ وقد أشرنا من

---

(١) قارن : Joad, Guide to Philos., p. 487-88

قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل مذهب من المذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلي المجرد ، وسخروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقائق . . ! إن البحث العلمي أو الفلسفي لا يتقدم إلا متى تحرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ؛ هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة مآخذ أخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، فحسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية (البرجماتية) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة — مع اشتراكهما في الاتجاه إلى تحويل الأفكار إلى أعمال — فالأولى توجه الفكر مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تحصر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها علة كل نهوض وسر كل تقدم مرجو[1] ؛ ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعال في حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجيهها أشمل وأهم وأعمق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة

---

(١) صرح إنجلز في رسالة له عام ١٨٩٠ بأنه وماركس قد بالغا في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيبا في تبعة مغالاة أتباعهما في الاهتمام بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما أغفلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهما وبين خصومهم (الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي) من الشدة بحيث لم يجدا وقتا ولا فرصة لإنصاف العوامل الأخرى .

العلمية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ فى تطور الحضارات ومصائر الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى فى تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها .

بل ان تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محولة إلى أفعال — يقتضى فناء الفرد فى الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه فى حرية التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتهى التفلسف بصاحبه إلى أفكار يعتقد فى صوابها فيعتنقها ويذود عنها ، ولكنه يكون فى نفس الوقت على استعداد للتخلى عنها متى ثبت له بالدليل المنطقى بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقةً عند دعاتها فى الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد ، إن الفلسفة لا تحيا سليمة فى جو من التعصب الخانق فى أية صورة من صوره[1] — حسبنا هذا فى بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول إنها فى دراساتها لا تعرف غير هذا الإنسان المحسوس الذى يجمع بين عناصر لا يتيسر فصل بعضها عن بعض ، هى الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجى والأنا والآخرون ، إنها تهتم بحياة الإنسان الخاصة والمواقف التى يجد نفسه حيالها — وهى التى تربطه بالآخرين — ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنسانى ، لأن تجاوز الوجود الذاتى يتنافى مع أخص مميزاتها وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد فى مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذى ينتمى إليه ، دون أن يفقد بهذا جوهر حريته ، أو يُذيب فى دائرة المجتمع فرديته .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هى الروح والمادة أو العقل والجسم أو ما يدخل فى هذا المعنى ، فقضت الوجودية على هذه الثنائية حين

---

(١) اقرأ كذلك Massino Salvadori, The Rise of Modern Communism طبعة أولى ١٩٥٣ فى الملحق الأخير "A Liberal Answer to Communism" .

رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته ، وكفت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفى الثنائية المتعارضين ، ولكنها ناءت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق فى فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها — إلى جانب غلوها الذى طفت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تزخر بالضيق وتنتهى بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

ومن كبار مؤرخى الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التى توحى بانهيار المذاهب الفلسفية التى تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح «بريبه» بأن كتاب سارتر « فى الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ينطوى على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف فى بحثه عن الوجود[1]

وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذى اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، وحقيقة إن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة[2] ، كما هو الحال فى العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال فى العلم بمعناه الضيق Science إذ تلتقى عند نتائجه آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء إلى التجربة ، وتكفل موضوعية objectivity البحث فى العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردي وهذا ما لا يتيسر فى البحث الفلسفي — وسيزداد هذا وضوحاً فى الفصل التالى ..

---

(١) انظر E. Bréhier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie- 1954 ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين فى إنجلترا « رسل » B. Russell فى مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy

٣ — موضوع الفلسفة

تمهيد – (أ) مبحث الوجود – (ب) نظرية المعرفة – (حـ) مبحث القيم – (د) من ملحقات الفلسفة : (١) فلسفة القانون – (٢) فلسفة الدين – (٣) فلسفة التاريخ – (٤) فلسفة السياسة – (هـ) فى استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس – (٢) علم الاجتماع – (ز) تعقيب

تمهيد :

كان المفروض أن يغنى ما أسلفناه عن مفهوم الفلسفة عن الحديث فى تحديد موضوعها ، ولكننا آثرنا أن نُفرد موضوعها بالحديث لنزيده وضوحاً وجلاء ، بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت إستقلال المجالات الفلسفية بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ، وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطوّرات أدّت إلى استبعاد بعض فروعها من نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نعقّب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة تزيل عن موضوعها اللبس والإبهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق فى أن للفلسفة موضوعا تعالجه ، وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها شأنها فى هذا شأن العلم الطبيعى ، له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذى يدرسه ؛ فإذا تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادّى تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقليا استنباطيا ، ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم الطبيعى بالجزئيات المحسوسة ، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبى ، ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدى ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات موضوع — كما سنعرف فى الباب التالي — واستبعد أتباع الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هى مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلا منطقيا

على نحو ما عرفنا فى حديثنا عن الموقف الوضعى من تعريف الفلسفة ، وانصرفت بقية الفلسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد والبحث فى طبيعة المعرفة وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا فى حديثنا السالف ، ولكننا نرى مجاراة للاتجاه التقليدى فى فهم الفلسفة — مع التطورات التى أدركته أن نحدد موضوع الفلسفة فى وضعه التقليدى الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية هى الوجود والمعرفة والقيم [1] .

(١) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

فأما الأنطولوجيا Ontology أو مبحث الوجود فيعرض للنظر فى طبيعة الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث فى الوجود من بعض نواحيه ؛ فالعلوم الطبيعية تبحث فى الوجود من حيث هو جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو كم أو مقدار ؛ أما البحث فى الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود — ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث فى ظواهر الوجود ، ويدخل فى مبحث الأنطولوجيا البحث فى خصائص الوجود العامة لوضع نظرية فى طبيعة العالم ، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقاً ، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرى وفق قوانين المادة والحركة ، وفيما إذا كانت — هذه الأحداث — تهدف إلى غايات أم تجرى هدراً من غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة ، وفى صفات الله وعلاقته بمخلوقاته ، وفيما إذا كان الوجود ماديا صرفاً

(١) Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p. 462. ff. (in An Outline of Modern Knowledge) نقلة إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي تحت عنوان : « فلسفة المحدثين والمعاصرين » ١٩٣٦ .

أو روحيا خالصاً أو مزاجاً منهما ... إلى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحاً في الباب الثاني من هذا الكتاب .

(ب) الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإبستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتخدم المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار الشك ؟ و إذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهي احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهي العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟ إلى آخر هذا الذي سنفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميتافيزيقا — على مبحثي الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلا تنصبّ على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فإنها في جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث في المثل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values وهي الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق

غايات ، هل هي مجرد معانى فى العقل تُقوِّم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلا عن العقل الذي يدركها ؟ . . إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدى (أى من حيث هى علوم معيارية normative تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على البحث فيما هو كائن) .

فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل ، أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم [(١)] .

وعلم الأخلاق يضع المُثُل العليا التى ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال يضع المستويات التى يقاس بها الشيء الجميل ، أى أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، يأتلف — عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدى — وإن رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل وفى حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهومها ما يغنى فى تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه من شاء [(٢)] .

(د) من ملحقات الفلسفة :

ولكن من مؤرخى الفلسفة من يُلحق بها علوماً أو دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذيلاً ملحقاً بها ، وأظهرها .

---

(١) انظر (فى الفصل الثانى من الباب الثالث) التطورات التى أدركت هذا المنطق حديثاً .

(٢) انظر ص ٣٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ — فلسفة القانون :

ألحقها بعض الباحثين ذيلا الفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذيلا ملحقاً بالدراسات الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق[1] ، ولكن جمهرة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن الضمير أو عليه العقل ، فتتمثل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها وجعل « كانط » Kant القانونية هي العمل وفقاً للقانون في الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتغفل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتعنى بالبحث في المفهومات الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتبعة والعقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهج التي يصطنعها رجال القانون[2] .

وتعزى فلسفة القانون إلى « منتسكيو ١٧٥٥ + Montesquiea » الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشري وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح في كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف في عرفها

---

(١) قارن : Rosceo Pomd, Philos. of Law (in : Twentieth Century Philospby, 1947, p. 81.

(٢) قارن : Külpe p. 76—81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Law,
My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.
D'Entréves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy
Hegel, G. W.F., Philos. of Right
Pound, R., 'ntroduction to the philosophy of Law 1922.
Stammler, R., The Theory. of Justice, 1923.
Laski., H., The State in the Theory of Practice 1923.

وتقاليدها ومع هذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ولا يكون استجابة لميل أو هوى ، وتابع في هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

٢ — فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة وفرّقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية (ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد) ، فاللاهوت مهمته البحث في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحي والمعصية والعبادة ونحوها[1] .

وقد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حرباً على الأديان ، وعند بعضهم الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعيماً لتعاليمها[2] ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التأليه Thism بفروعه (كمذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism والحلول Incarnation ومذهب الطبيعيين الإلهيين

---

(١) قارن : Külpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ — ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) قارن : Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff.

Brightman, E.S., Philosophy of Religion., 1940.

Edwards, (D. Tiall), The Philosophy of Religion, 1930.

Wright W.K., Student's Phils. of Religion, 1922.

Deism) ومذهب الإلحاد Atheism[1] إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة التاريخ :

٣ — فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — فى ضوء نظرية فلسفية عامة — موحداً فى كل غير منفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا ، بتمحيص المنهج الذى يصطنعه المؤرخون (تجريبياً كان أو استنباطيا أو مزاجا منهما) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التى يستخدمها المؤرخون فى تفسير الوقائع التاريخية (كالعلية والفرض والقانون ونحوه) ولا تعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ، ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحداً فى كل ؛ وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجالها — باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع ، و بالاستدلال بأحداث الماضى على ميول الإنسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية[2]

---

(١) مذهب التأليه أو المؤلهة هو مذهب الذين يعتقدون فى الألوهية ، فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هى علة لذاتها فهى الله ومن حيث هى معلولة لذاتها فهى المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا إن الله حال فى مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب المذهب الطبيعى الإلهى ، ويسميهم الغزالى — فيما نعتقد — بالطبيعيين (انظر المنقذ من الضلال فى : أصناف الفلاسفة) أما منكرو الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل (١٢) .

— كما أشرنا منذ حين — وهى تشبه فلسفة العلم[1] من حيث إن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث (فى العلوم أو فى التاريخ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضح المشاكل العامة التى لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ ، وفى هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين[2] بهـذا يُفسَّر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذى يحتله تاريخ الإنسان فى مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين St. Augustine ٤٣٠ + أول من فلسف التاريخ وإن طبعه بطابع دينى ، إذ جمع فى « مدينة الله » بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة ، هى مأساة الأثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى

وفى القرن الثامن عشر استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية فكرة التقدم (العقلى) وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالى الذى تعزى إليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B. Vico بكتابه القيم « العلم الجديد Scienza Nouva

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist. of Mankind الذى يرجع إلى نشر الشطر الأول منه (عام ١٧٨٤) فضلُ الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذى سرعان ما تضاءل بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات فى فلسفة التاريخ »

---

(١) لمعرفة شىء عن فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لنزن » V. F. Lenzer وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.
Toulmin, S., Philos. of Science, (1953)

ومجموعة المصادر المشار إليها فى المصدرين السالفين .

(٢) Rosceo Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century Philos., p. 18 ff)

Lectures on the Philos. of History الذى نشر بعد مماته بستة أعوام .

وفى القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية التطور كما بدت عند داروين Darwin ١٨٨٢ + وهربرت سبنسر ١٩٠٣ + H. Spencer اللذين ينتهى التطور عندهما بالإنسان . وفى منتصف القرن التاسع عشر ظهرت محاولات جديدة فى تفسير التاريخ فى ضوء العلم ، فنشأت نظرية « أوجيست كونت Comte » الوضعية التى تجعل فلسفة التاريخ دراسة واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل فى نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية فى الأوضاع التى تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التى اكتنفت تطورها فى الماضي ، أو تحيط بها فى وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون الأطوار الثلاثة الذي سنعرض له فى الفصل الثاني من الباب الثالث ، بهذا القانون يفسر كونت المراحل التى مرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة حضارتها فى عصره ، ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً حسياً عن نظريات علم الاجتماع وتحقيقاً عملياً لقوانينه ، وهي تستند إلى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر الجنس البشري وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق فى جرأة مستقبلا لا سبيل إلى الجزم به[1] وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام علة للتطور الاجتماعي ، وإن كان توماس « بكل » ١٨٦٢ + T. Buckle — أحد رواد هذا الاتجاه — لم يغفل العقل الإنساني عاملا من عوامل التقدم الاجتماعى — كنظرية كارل ماركس فى الإنتاج والتوزيع والكفاح الطبقي المتضمن فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجلز مادية فى أصلها ، إلا أنها لم تغفل أهمية الدور الذى تقوم به العوامل الناجمة من هذه الظروف (من عقل ونظم ومُثل عليا) وسايرت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وُضعت لفهم المجتمع

---

(١) قارن (فيما يتصل بنظرية كونت) كتاب Lévy-Bruhl : فلسفة أوجيست كونت : وله ترجمة للزميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدوى (ك ٣ ف ٥) .

الإنسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدائى على نشأة النظم الإنسانية(١) .

وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من فلاسفة أوروبا (من أمثال دياثى Dilthey وريكرت Rickert فى ألمانيا وكروتشه Croce فى إيطاليا) إلى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة واقعية فردية بالقياس إلى المعرفة المجردة العامة التى تمدنا بها العلوم الطبيعية ؛ ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالحسيون منهم نفروا من طابعها الميتافيزيقى ، والمثاليون (من أمثال برادلى † ١٩٢٤ Bradley وبوزانكيت † ١٩٢٣ Bosanquet) لم يفطنوا إلى قيمة هذه الفلسفة حتى يساهموا فى إقامتها(٢) .

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة فى فلسفة التاريخ ، فإن فى المعروف من مصادرها ما يسد حاجة الذين ينشدون الإفاضة(٣) .

٤ — فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد ، ومن هنا اعتبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ، وعالجها القدماء باعتبارهما علماً واحداً ، فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون — كما

---

(١) J. E. Boodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos.), p. 89 ff.

(٢) W.H. Walsh, An Introduction to Philos. of History, 1st edition 1953 ولا سيما الفصل الأول من حقيقة فلسفة التاريخ .

(٣) بالإضافة إلى المصادر السالفة فى صلب الكلام وهوامشه يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History
Klibansky, M. H., Problems of Historcal Knowledge, 1938
Berdyayer, N. A, The Meaning of History, 1936
Bury, J. B., The Idea of Progress, 1920

بدت فى « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسى » تتصل بالفلسفة فى مذهبه وتكوّنان كلا متسقا فيما يقول الأستاذ « بريبه » E. Brehier ١٩٥٢ + وكان أرسطو يدرس الأخلاق كمقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جمهرة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها النظرى الخالص موكول لدراسات الفلاسفة ، وهى تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوّنه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم — الديمقراطى أو الفاشى أو الشيوعى أو نحوه — وتأييد طرقه وأهدافه ، وكثيراً ما أتيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية ، وقلّ من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة — كفلسفة ما كيافيلى ١٥٢٧+ Machiavelli وهوبز + ١٦٧٩ Hobbes وبنتام + ١٨٣٢ Bentham[1] ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعى يستخفون بهذا الاتجاه فى جملته ، ويرون أن فى تحليل المصطلحات السياسية التقليدية (كالدولة والمواطن والقانون والحرية ...) تحليلا منطقيا ، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية[2] .

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم[3] .

---

(١) قارن : A.R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1953
وكذلك A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

(٢) قارن مثلا : T.D Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953 : (نشر فى سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذى يتزعم الآن حركة الوضعية المنطقية فى إنجلترا) .

(٣) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick, Philosophy, its Scope & Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص ٤١ — ٢٤٧ .
Paulsen, p. 15 - 44 & 3 - 15 & 315 - 385
R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch. II - V.

والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث فى المسائل الرئيسية فى القانون والدين والتاريخ ونحوه، وإلحاقها ذيلا للعلوم التى تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعاً مستقلة للفلسفة.

(هـ) فى استقلال العلوم الإنسانية:

بقى أن نعقب على ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الإنسانية التى نشأت فى رعاية الفلسفة ثم قطعت فى سبيل الاستقلال عنها أشواطاً متفاوتة؛ وكان أول العلوم الإنسانية استقلالا عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعا إلى الاستقلال علما النفس والاجتماع، ولهذا رأينا أن نتخير من بين العلوم الإنسانية هذين العلمين، لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة تكشف عنه منذ كان جنيناً فى أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده واتجه به علماؤه إلى الاستقلال عن الفلسفة، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الوليدين وأمهما من قديم الزمان:

١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة:

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء، إذ اعتبروا العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية، يمثل هذه الوجهة من النظر أرسطو الذى اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى (الذى يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس [1]) وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح وكراهية ومحبة ... تصدر عن النفس والجسم معاً، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذى يدرك المحسوس، بل إن التعقل وهو من وظائف

---

(١) والعلم الطبيعى عند أرسطو هو الفلسفة الثانية، على اعتبار أن الفلسفة الأولى هى ما سمى بعد بما بعد الطبيعة كما ستعرف فى الباب التالى.

النفس ، يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية فى العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو فى كتابه « فى النفس De Anima » للحديث عن ماهية النفس وقواها : الغاذية (أى النامية) والحيوانية (أى الحاسة) والناطقة (أى العاقلة التى تميز الإنسان من سائر الكائنات) فكانت النفس عنده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة فى الإنسان ، ولبثت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفى القرن السابع عشر فصل ديكارت + Descartes ١٦٥٠ بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً فى التفكير (أو الشعور) وجوهر الجسم قائماً فى الامتداد (الذى يشغل حيزاً) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ؛ وجاء جون لوك + J. Locke ١٧٠٤ فميز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوم للإدراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمناً طويلا ، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى Introspection[1] .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + S. Freud ١٩٣٩ فكشفت عن مجال اللاشعور

---

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية (من لذة وألم وأمل ويأس وحب وكراهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك ولهذا سمى بالملاحظة الذاتية Subjective observation .

(unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكنوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين (أصحاب المذهب السلوكى (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو فى سلوك الإنسان الخارجى بوجه عام ، فجعلوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس ، وبهذا انصرف علم النفس عن البحث فى طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكُنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجى الذى يتمثل فى استجابات الإنسان للمؤثرات الخارجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالى منهج التأمل الذاتى الذى كان يُتبع فى دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد زهقت نفسه (روحه) ، وتلاشى عقله ، واختفى شعوره ، ولم يبق له إلا مظهره الخارجى الذى يبدو فى السلوك .. !

أدى هذا بجمهرة المؤرخين بعد هذا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور ، واتجه إلى البحث فى اللاشعور وفى السلوك الخارجى مصطنعاً فى ذلك مناهج تجريبية مستعيناً بالمقاييس والموازين ، استقل علم النفس عن الفلسفة « وأصبح » له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبى يستقل عن علم النفس الميتافيزيقى على يد الفيلسوف الألمانى « ولف » C.Wolff ١٧٥٤ + منذ نشر فى عام ١٧٣٢ كتابه « السيكولوجيا التجريبية » ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التى تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث فى تجارب الفرد النفسية بالملاحظة العابرة إلى الملاحظة المقصودة التى تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمى المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبى العلمى فى تاريخ علم النفس على يد « فخنر » Fechner الذى قام بنشر

كتابه « مبادئ السيكو — فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ عين « فونت » + ١٩٢٠ W. Wundt أستاذاً للفلسفة في جامعة ليبزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات نشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوجية التجريبية ، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته ، توصلا إلى ضبط نتائجه والتعبير عنها تعبيراً كمياً دقيقاً ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمضخمة لقياس التغير الذي يعتري الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتعبة لقياس التعب ، واستخدم المسمع لاختبار حاسة السمع والملمس لحاسة اللمس ... واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالمزمان ... الخ[1]

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمي ، مستعيناً بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجه ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأنه تشبه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يتمثل بالفعل في ظواهره النفسية ، (من شعور وتفكير وتخيل وانفعال ....) وظواهره الجسمية (من ابتسام وعبوس ومشى وجرى وحديث ....) ذلك السلوك الذي يعبر عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بمسايرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه[2] .

---

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام (طبعة ثانية ١٩٥٤) .

(٢) قارن (طبعة ١٩٥٢) J. Flugel, A Hundred years of Psychology
G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948
C. Spearman, Psychology Down the Ages, 1937

وأصول علم النفس الدكتور راجح

ولكن إلى أي حد حقق علم النفس أمله فى الاستقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية . . . ؟ هذا سؤال نرجئ الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث عن علم الاجتماع .

٢ — مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع[1] — كما نشأت نواة علم النفس — فى أحشاء الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون[2] قد عرض فى كتبه (المشار إليها فى فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قيمتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « بريبه » E. Brèhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة فى مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة الأجزاء ، وجاء أرسطو فاتجه فى كتاب « السياسة » خاصةً إلى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً عرفت فى المدن اليونانية ، وأفسح للمشاهدة مكاناً فى دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند

(١) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology, وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتمدينة ، والثانى يبحث فى المجتمعات البدائية ، وفى السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفارق ، حين أخذ أساتذة الأنثروبولوجيا فى جامعتى شيكاغو (وأستاذها وارنر W. Lloyd Warner) وهارفارد (بأستاذيها المذكورين بعد) يدعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية فى كل صورها ، وحين انتقلوا فعلا من دراسة البيئات البدائية إلى دراسة العمال فى مصانع المدن الكبرى ، وانتقلت الحركة إلى انجلترا فأعلن راتكليف براون A. R. Radcliffe-Brown (الذى أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية فى جامعة الإسكندرية) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠ (انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946) وانظر من جامعة هارفارد (E. D. Chapple & Coon, Principles of Anthropology. 1947).

(٢) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التى أجريت عن « السكان والثروة » فى عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ، وقريب من هذه الأبحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يميزها اتجاهها إلى الإصلاح الاجتماعي ، لا إلى كشف القوانين التي تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغي أن تكون كل دراسة علمية .

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقي لأول مرة في تاريخ الفكر البشري ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « ڤيكو » السالف الذكر . وردها الفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع في « مقدمته » الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أي أنه قال بجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية ، وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفطن ابن خلدون إلى أنه أول من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وإن فاته شيء « فللناظر المحقق إصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشري » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذي ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبي علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفي الميتافيزيقي الذي أنشأ مذهبه الوضعي positivism لمواجهته .

ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس في الفلسفة الوضعية » Cours de Philosphie Positive ومن أظهر ما فيه إخضاع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية (وإن فطن إلى أن التجربة العلمية

لا يمكن اصطناعها فى الدراسات الاجتماعية) فميز بهذا بين علم الاجتماع وعلم (فلسفة) السياسة الذى كان أكبر اعتماده على منهج القياس .

أما « فيكو » فإنه (فى كتابه : العلم الجديد) شابه ابن خلدون فى أنه قصد إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون التجاء إلى معجزات أو قوى خفية ، مع نقد للمنهج الشائع فى عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائى والمقارنة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ولكن دراسات فيكو تجعله خليقاً بأن يكون منشئ فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ توخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية موحداً فى كل ، ولم يتحر دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمانه ومكانه .

وعلى يد « دوركايم » E. Durkheim ١٩١٧ + ومدرسته الاجتماعية نضج هذا العلم واكتمل ، وإن كان يذهب إلى وضع علم الاجتماع رغبة فى النهوض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومن ثم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل قيل إنه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية ... ولكن فضله يبدو فى تحديد مجال هذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة التاريخ ، فجعل مجاله كشف القوانين التى تربط الظواهر الاجتماعية بعضها بالبعض ، واعتبر منهجه استقرائياً يقوم على المشاهدة التى تتناول الماضى والحاضر دون المستقبل . . . وفصل فى غير هذا ما يقتضيه قيام الاجتماع علماً مستقلا ، فقيل إن « دوركايم » هو منشئ علم الاجتماع المعاصر غير منازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً له مجاله الخاص ، وهو الظواهر الاجتماعية — من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين فى زمان معين ومكان محدد — ومهمة عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هى موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها إلى عللها ، والانتهاء إلى معرفة قوانينها ، مصطنعاً فى هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف الظواهر ومقارنتها بعضها بالبعض وتفسيرها فى ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل

فيها عواطف الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه فى هذا شأن العلوم الطبيعية التى يتخذها علم الاجتماع مثله الأعلى[1] .

هذه اللمامة لم نقصد بها إلى تأريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة إلى تطوره منذ كان مذاباً فى الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام علماً له كيانه ، ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئيه فى الاستقلال علما توافرت له خصائص العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه فى التعقيب التالى :

(و) تعقيب :

نزعت العلوم الإنسانية (وأخصها علما النفس والاجتماع) إلى اصطناع مناهج الاستقراء تشبهاً بالعلوم الطبيعية التى كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين جدلا طويلا ، فرده فريق منهم إلى أزمة عانتها العلوم الإنسانية إبان العصور الحديثة كان مرجعها إلى الشك الذى ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ، لأن حظها فى خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنسانى ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التى تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع فى المجال العملى ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير هذه العلوم النظرية فى خدمة البشرية على الوجه الذى يريدون .

---

(١) قارن : Gurvitch (ed.), Twentieth Century Sociology
Sorokin, Contemporary Social Theories
Barnes, Studies in Sociology
Mac Iver, Society, A Text-book of Sociology
Ginsberg, Studies in Sociology

بهذا قال المذهب الطبيعى Naturalistic الذى ذهب إليه جمهرة المفكرين فى العصر الحديث ؛ ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاطبيعيون Anti-naturalistie الذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية لا تحتمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المفكرين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون إن البحث فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علميا Scientific ما لم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظه من خصائص البحث العلمى ، وبالتالى تستبعد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبى ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعيا لا ذاتيا ، ومرجع الأمر فى ذلك إلى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية هى التى أدت إلى قوانين دقيقة عامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بتعقد الموضوعات التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تُصطنع فى دراسةٍ لا تسهل معالجتها ، وعلماؤها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس الدقيق الذى تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الإنسانية غامضة يعوزها الوضوح وتنقصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها مثاراً للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها — فى نظر الطبيعيين — إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

ولكن اللاطبيعيين قد ناهضوا هذا الاتجاه — فى تطبيق المناهج التجريبية على دراسات العلوم الإنسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كانتا

الطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مختلفة متباينة ، ومن ثمّ لزم أن تختلف المناهج التى تعالجها — كما اختلفت القوانين التى ينتهى إليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول فى رأى اللاطبيعيين دون اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الإنسانية نجملها فيما يلى :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل فى الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون على ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمى فى مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عللها ، وهذا غير ميسور فى العلوم الإنسانية ، على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُغير مجراه بتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً فى كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب فى مجال العلوم الإنسانية إلا فى نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة فى كل زمان ومكان universal أما مقررات العلوم الإنسانية فتشير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective خالصة ، فلا تكون صادقة عما هى كذلك ، فإن الباحث فى هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذى يتصل حتما بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل

تعلف نزاهته وتجعل بحثه ذاتياً أو متأثراً بالعوامل الذاتية ، على عكس الحال في العلوم الطبيعية ، فإن تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها ومن هنا كان البحث العلمي موضوعياً وليس ذاتياً .

وخامسها : أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها بالكمية ، أما العلوم الإنسانية فيتعذر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمي ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها[1] .

وهكذا استبعد الوضعيون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع المناهج التجريبية من العلوم الإنسانية ، وكان طبيعياً بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية التي تعرض لدراسة ما ينبغي أن يكون ، لأن ما لا يمكن إخضاعه للمناهج التجريبية يجب في رأيهم أن يُستبعد من نطاق العلم .

ويبدو لنا أن رأي اللاطبيعيين — مع غُلوّه في بعض نواحيه — ينطوي على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطاً طويلة في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان يفتقران — بحكم طبيعة الموضوعات التي يعالجانها — لبعض الخصائص التي تميز العلم بمعناه الضيق ، إن العلم لا يستقيم بغير جبرية (حتمية) determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنةً تقع مصادفة واتفاقا ، فإذا ألقيتَ بحجر من شاهق هوى إلى الأرض من غير تخلف ، إنه لا يملك أن يتردد في السقوط ولا أن يفكر في تغيير مجراه . . ! وإذا كررتَ التجربة آلاف المرات عرفتَ أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق

---

(1) Felix Kaufmann, Methodolgy of the Social Sciences 1949 ch. V. p. 141-478 & ch. XIII, p. 169 ff.

واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة[1] ، ومثل هذا يقال فى غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكّن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التى تؤدى إلى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التى يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجرى على هذا الغرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطّرد على غرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلا تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب — وقد يتعذر فى كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهرة التى ندرسها ، وتكفى حرية الفرد بتدخلها فى مجرى الظاهرة ، مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليفى بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبى فى دراسة الظواهر الطبيعية هو الذى كشف عن عللها ويسّر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهداهم بهذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذى يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائى فى دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدما بوقوعها فيهدى بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكنا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج فى دراسة الظواهر الإنسانية أن

(١) يقول قانون الجاذبية الذى يعزى إلى نيوتن : إن كل جزء من المادة يجذب كل جزء آخر منها بنسبة كتلتها طرداً ومربع المسافة بينها عكساً .

من العسير أن ينتهي من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه فى دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأولى كما قلنا تتدخل فى توجيهها عوامل هى من التنوع والتعقد والتشابك والتداخل بعضها فى بعض بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها فى إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهى تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التى تستطيع فى كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتنتفى الجبرية التى تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة أو الانتحار هرباً من مواجهتها ، وقد يؤدى هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التى تكتنفه ، ومردّ الأمر فى الحالين إلى اختلاف هذين الفردين فى مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريبٌ من هذا يمكن أن يقال فى الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الجبرية التى تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر فى بيئة أخرى تكاد تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره فى أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره الى الصلاح إيماناً بما قدر الله له من حظ فى حياته ، أو استجابةً لنوع سليم من التربية يؤدى به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو . . . . الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ،

فالفرد — متى كان زعيما أو بطلا أو مصلحاً[1] ... — له أثره الملحوظ فى خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع رأى « كارلايل » فى هذا الصدد حتى نهايته ؛ وما دامت الظواهر الاجتماعية لا تجرى على نسق واحد دواماً ، فإن من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التى تبدو معقدة فى نظر الإنسان العادى تبدو بسيطة واضحة فى نظر العالم الذى أحسن فهمها وفطن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بعد الجهد بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال نرى أن دواعى التعقد فى الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ليس من السهل قهرها والتغلب عليها كما هو الحال فى الظاهرة الطبيعية التى يتكفل البحث التجريبى بإزالة غموضها ويبديها على أبسط وأوضح وجوهها . .

وهذا الذى أسلفناه — فى التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية — هو أكبر العوامل التى تعوق العلوم الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه فى دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية .

وإذا كان علم النفس قد وُفق كثيراً فى اصطناع التجريب العلمى والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة فى مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذى يدرسه فى ظروف يهيئها له بنفسه ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون فى الاستعاضة عن التجربة إلى الماضى للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التى يدرسونها . . !

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً فى علم النفس متعذراً فى علم الاجتماع ،

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل فى كل صوره ، مجرد معبر عن روح العصر الذى عاش فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذى يسلم إلى تقدم مجتمعه .

فإن الثاني برغم ما قلناه في مدى جبرية ظواهره — يمتاز باصطناع المنهج الموضوعي وحده ، لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلاً خارج الفرد (الباحث) وإذا كان صداها يرتد إلى شعوره في كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردي منها ليس هو الذي يجعلها ظاهرة اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يستطيع — بل ينفرد دون غيره من العلوم باصطناع المنهج الذاتي (التأمل الباطني) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذي اصطنعته الدراسات السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال عماد استخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبي الذي يقوم على أسئلة تُوجَّه لمن تُجرَى عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته في الدراسات السيكولوجية لا يزال مثاراً للجدل ، من حيث إنه ينصب على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لا تصلح أن تكون أساساً لقانون عام ، ومن حيث إن الباحث فيه ينقسم إلى ملاحِظ وملاحَظ فيما قال « أوجيست كونت » ...... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد ، ومع أن أنصار هذا المنهج قد فنّدوا بمنتهى الحذق واللباقة — كل ما قيل في مهاجمته ، رفضته — من مدارس علم النفس — مدرسة السلوكية وأيدها في هذا الكثيرون من الباحثين .

هذا إلى أننا لا نجد في علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث ، ولا تُعزى قوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من العلماء إلا على سبيل التأريخ ، لأنها عامة لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن[1] أما قوانين علمي النفس والاجتماع فلا تزال مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيهما قائمة على

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية أو ترجيحية ، على اعتبار أن قوانين الرياضة هي وحدها القوانين اليقينية ، أما قوانين العلوم الإنسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، هي مجرد تعميمات يكثر فيها الاستثناء إلى حد ينفي اعتبارها قوانين ...

« المدارس » التي تبشر بها ، بل كثيراً ما تنسب المدارس إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية أو غير ذلك .. ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس السيكولوجية في الموضوع الواحد هذا التطاحن الذي نراه بين علماء النفس حول الغريزة ، ويشهد باختلافها في المنهج رفض السلوكية لمنهج التأمل الذاتي الذي تصطنعه سائر المدارس السيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر . . . . والخلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، فهم إذا بحثوا في خصائص الشعوب مثلا اختلفوا عند تفسيرها بين تغليب عامل الجو أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل ... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد .

وهذا كله يشهد بأن قوانين علمي النفس والاجتماع أقرب إلى أن تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تعسف ، منها إلى القوانين العامة التي ينتفي فيها الاستثناء ما أمكن .

ولكن الدفاع عن العلوم الإنسانية في مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع في منطق البحث العلمي ، كأنما كان المشتغلون بهذه الدراسات من إخواننا المصريين ، مسئولين عن كل مأخذ يعزى إلى طبيعة دراساتهم[1] ... !

---

(١) وأنا أستأذن ثلاثة من زملائي في الجامعات المصرية الثلاث — أحمل لهم ولآثارهم العلمية كل تقدير — أستأذنهم في أن أقتبس منهم نصوصا تشهد بصحة ما أقول :

يقول زميلنا الدكتور مراد — أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة — ص ١٧ من كتابه مبادئ علم النفس العام — وهو في معرض الدفاع عن التأمل الذاتي منهجا للبحث السيكولوجي : « ... من الأقوال الببغاوية القول بأن ميولنا واتجاهاتنا الفكرية ومعلوماتنا السابقة والإيحاء الذاتي ، من العوامل التي تشوه نتيجة التأمل الباطني ، كأن هذه العوامل لا تؤثر أيضاً في الملاحظة الخارجية بوساطة الآلات الضابطة نفسها » ... !

وردنا على هذا أن من الواضح أن أحدا لم يقل إن الباحث الذي يستخدم الملاحظة الخارجية ، يتجرد عن ميوله وأهوائه و ... تجردا كاملا يحوله إلى آلة مقطعة من حجر ، ولكن المعروف أن تأثره يبدو ضئيلا جداً بالقياس إلى تأثر المتأمل لذاته ، وخضوعه الملحوظ لميوله وأهوائه ونحوها ، ولكن نص زميلنا — وهو المعروف بدقة تعبيراته — يوحي بأن التأثر في الحالين واحد ! ومن ثم

... ...

يستوى فى دقة النتائج المنهج الذاتى والمنهج الموضوعى ... ! شتان بين تأثر وتأثر ! إن الرأى عندنا أن طبيعة التأمل الباطنى لا تحتمل إلا تأثر المتأمل بميوله واتجاهاته الفكرية واستهوائه الذاتى ومعلوماته السابقة ونحو ذلك تأثرا يشوه الكثير من نتائج منهجه الذاتى ، بل يبدو لنا — وهذا هو وجه الخطورة — ألا أمل فى أن يتخلص هذا المنهج من هذا المأخذ طالما بقى الإنسان إنسانا ... ! !

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور راجح — أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية — فى قوله — ص ٥٣ من كتابه أصول علم النفس — بعد أن استعرض أظهر « مدارس » علم النفس فى القرن العشرين : « ... فبأى مدرسة نأخذ ، ومع أى مذهب نسير ؟ وكيف يفيد التطبيق العملى من مدارس تنوعت مناهجها ، وتعددت وجهات نظرها ، واختلفت مسلماتها وطرق تأويلها للوقائع ؟ نعم ثمة مدارس شتى ، لكن ليس هناك إلا علم نفس واحد » .

وردنا على هذا أن إنكار الخلاف بين هذه المدارس فى الموضوع الواحد ، فحسبنا ما أشرنا إليه منذ حين عندما كنا بصدد اختلاف هذه المدارس فى الموضوع وفى المنهج معاً .

ويوهم النص السالف أنه حل إشكال قيام المدارس بإرجاعها إلى علم نفس واحد ... ! إن هذه هى المشكلة ، لو كانت هناك علوم مختلفة للنفس ، فيها مدارس متعددة ، لهان الخطب وسقط الاعتراض بأن وجود المدارس يعيب علم النفس — أو غيره من العلوم الإنسانية — ولكن الإشكال كله يقوم فى وجود مدارس تختلف فى وجهات النظر ومناهج البحث . ومع هذا تتصل تحت راية علم نفس واحد ... ! ويعود الدكتور بعد هذا فيقول « ... فليس هناك علم حتى بين أضبط العلوم إلا ويقوم على نظريات متضاربة » . وبهذا يهمل النظر إلى طبيعة التفاوت بين الاختلاف القائم بين العلماء الطبيعيين ، والاختلاف القائم بين علماء النفس — أو الاجتماع — ومدى إمكان تفادى كل من هذين النوعين من الخلاف ... !

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور حسن سعفان — مدرس الاجتماع فى جامعة عين شمس — فى قوله (فى ص ١٨ من كتابه أسس علم الاجتماع) وهو بصدد الرد على الذين آخذوا علم الاجتماع على تعذر إجراء التجارب على ظواهره : « ... فذلك مبالغ فيه ، ذلك أن التاريخ بمثابة معمل محشو بالتجارب عن الجماعات السابقة ، وهى تجارب يفيد منها الاجتماعيون ... » وواضح أن الالتجاء إلى الماضى للاستعانة بتجاربه على فهم الظواهر المشابهة لا يعتبر تجربة علمية ، إن الباحث فى هذه الحالة يستخدم الملاحظة العادية ، أما التجربة فتقتضى كما يعرف زميلنا — أن يهيئ الباحث الوضع الذى يريد أن يدرس فيه الاجتماعى ظواهره ، ولا يكتفى بتسجيل الظاهرة كما تبدو أمامه من تلقاء نفسها ، فأحداث التاريخ لا يمكن أن تخضع لتجربة علمية ، وإذن فليست المسألة مسألة مبالغة — كما يظن الزميل — ولكن صديقنا الدكتور سعفان قد عاد فى الطبعة الثانية من كتابه (١٩٥٥) فعرض إلى مناقشة موقفى من إمكان قيام التجربة فى علم الاجتماع وساق مثلا يدلل به أن للتجربة مكانها فى دراسات هذا العلم ، ونحن نرى أن مثل هذه التجربة فى مجال الدراسات الاجتماعية نادر جداً بحيث لا يجوز اعتبارها منهجا لدراسات هذا العلم .

حسبنا هذه النماذج الثلاثة ، من جامعاتنا المصرية الثلاث ، شاهداً على « الطريقة » التى استخدمها زملاؤنا المشتغلون بعلمى النفس والاجتماع فى تفنيد حجج خصومهم ، دفاعا عن مجالات اختصاصهم .

مع هذه الملاحظات كلها لا نملك إلا أن ننحني تقديراً للجهود الجبارة التي بذلها علماء النفس وعلماء الاجتماع — وخاصة في الستين عاما الأخيرة — لإخضاع مجال دراساتهم لمناهج البحث العلمية ، وما من شك في أنهم قد حققوا فتوحات علمية خليقة بكل تقدير ، وأنهم قطعوا أشواطا طويلة في سبيل تحقيق أمنيتهم ، ولكنهم يدرسون سلوك الإنسان — منفرداً ومجتمعاً بغيره — يدرسونه من الزوايا التي تدخل في نطاق أبحاثهم وتعالج بمناهجها ، ثم يتركون للفلسفة هذا الإنسان المجرد بالاطلاق ، أو الواقعي المشخص في الحياة اليومية — لتكشف عن حقيقة طبيعته وتهتدي إلى أصله ومصيره ، أو لتقف على صلة بالكون وعلاقته بالآخرين ... وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن النواحي الخفية من طبيعته ، وإلقاء الضوء على الجانب المظلم في بواعث سلوكه ، والوقوف بهذا على حقيقة شخصيته .

حسبنا هذا بياناً لموضوع الفلسفة في مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارةً إلى فلسفات العلوم التي تلحق بها أو بالعلوم التي تعزى إليها ، وتوضيحاً للعلاقة التي تربط بينها وبين أخص العلوم الإنسانية التي نشأت في كنفها ثم نزعت إلى الاستقلال عنها في موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، ولنعقّب على هذا بكلمة عن غاية الفلسفة :

٤ — غاية الفلسفة

نماذج من غايات الفلسفة : (أ) عند جمهرة القدماء — (ب) في العصور الوسطى — (جـ) في العصور الحديثة — (د) تعقيب

نماذج من غايات الفلسفة :

كانت غاية الفلسفة مثار خلاف بين الفلاسفة ، فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها — العلم للعلم — ومن قائل بأنها محاولة التوفيق بين حقائق العقل

وحقائق الوحي؛ ومن قائل بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية، فيما تؤكد مذاهب المحدثين على اختلاف صورها؛ ومن قائل ...... فلنعرض في إيجاز نماذج من هذه الوجهات من النظر :

(ا) عند جمهرة القدماء :

أما اتجاه القائلين بأن الفلسفة تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها فقد ظهر منذ نشأت الفلسفة اليونانية، وبدأ في وقفة الطبيعيين الأولين من الكون، ورغبتهم في معرفة المبدأ الذي صدر عنه، والمصير الذي ينتهي اليه، وبلغ أوجه عند أفلاطون وأرسطو؛ وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات، ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الإنسان، وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — أشرف العلوم جميعا، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دنوه من النظر العقلي المحض وبعده عن مطالب الحياة ومنافعها.

ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها، وبالتأمل الهادئ والنظر العقلي الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة[1].

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة على عاتق الرقيق، وفي حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم، وتحررت من مقتضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتنقوا في ذلك الوقت دينا منزلا يحملون له قداسة، ويسخرون العقل في سبيل تأييده.

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكانياتها، وأخذت تتجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية، إذ ظهرت بعد ممات أرسطو مدارس

---

(1) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H. Peters) book X, ch. 6—8.

عكست آية الوضع الذى استقر عليه أس الفلسفة من قبل حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الرواقية والأبيقورية — على ما بينهما من وجوه الخلاف — إذا انصرف كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة فى الأخلاق ، فرأت الرواقية أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، واعتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراستها ، فقال « سنكا » إن الفلسفة هى البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفى هذا تتحقق عندهم السعادة ، فتصوروها فى الزهد فى اللذات ومزاولة التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية فى فشاركوا الرواقية فى اعتبار السعادة الغاية القصوى ولكنهم تصوروها فى حياة اللذة — روحية وحسية — وتابعوا سقراط وتلامذته فى الانصراف عن كل علم لا يحقق نفعاً فى الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هى السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التى تؤدى إلى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير فى نفسه الرعب ، ونظريات العلم عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدى هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق فى ذاته ، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدثين (البرجماتيين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وضعت خادمة غايات[1] .

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وإن كانت لذة الأبيقوريين فى أول عهدهم على الأقل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الرواقية بموقف الكلبية من حيث الزهد فى اللذة وتقديس حياة التقشف والحرمان — انظر كتابنا « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » الفصل الثانى من الباب الأول .

تغيّر مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفى ؛ والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هى راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس (١) Ataraxia, Imperturbability.

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية — والسكلبية والقورينائية — فى فهم الغاية من التفلسف ، استخفوا بالنظر العقلى المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم فى كمال الحياة الخلقية بوجه عام ، وإن اختلفوا فى الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال على نحو ما أشرنا من قبل .

(ب) فى العصور الوسطى :

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استُخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل استخدمت عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل الكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكى تتعقل » فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها ؛ ويرى القديس أنسلم + ١١٠٩ St. Anselm كبير الأفلاطونيين فى العصر المدرسى — أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ T Acquinas كبير المشائين فى ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان

---

(٢) اتفقت فى هذا مدارس اليقين ومدارس الشك Scepticism بيد أن الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوسل إلى قوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى الشكاك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أى بالتوقف عن إصدار حكم ما — سلبياً كان أو إيجابياً — انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics p. 514-515

الإيمان و يرى أن العقل وظيفته أن يهيء لنا الطريق و يقودنا إلى الإيمان[١] .

ورأى فلاسفة الإسلام — بالإضافة إلى محاولتهم السالفة الذكر فى التوفيق بين الحكمة والشريعة — أن التأمل المحض ينتهى بصاحبه إلى « الاتصال » بالعقل الفعال — وهو عندهم وساطة الاتصال بين العالمين العلوى والسفلى — وبذلك تتحقق السعادة ، ويبدو أنهم تأثروا فى هذا بمذهب السعادة عند أرسطو[٢] .

(حـ) فى العصور الحديثة :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد إلى العقل الذى استمسك به اليونان قديماً وأخذ يعتز بمنطقه ، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة قد اتجهت إلى أن تكون علماً طبيعياً ، ومع استثناء الحركة التى قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية القديمة ، نلاحظ فى هذا العصر اتجاهاً علمياً يبدو فى استهجان « بارسيلسوس Paracelsus ١٥٤١+ للسلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقيقة ، وفى المجمع العلمى الذى أقامه فى نابلى « تلزيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية ، وفى نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيسال + ١٥٦٤ Vésale واكتشاف « هارفى » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفى رأى كوپرنيكوس +١٥٤٣ Copernicus فى أن الشمس — وليست الأرض —

(١) قارن : توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل الثالث من الطبعة الثانية

(٢) أما عند صوفية الإسلام عامة فتتحقق السعادة بالاتحاد بالله — أو نحو هذا — ويكون ذلك عن طريق تصفية النفس بالمجاهدة وقطع علائق البدن ونحو هذا مما هو معروف لدارسى التصوف

مركز الكون ... وفي غير هذا من اتجاهات مردها كلها إلى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التي شغلت مفكري العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التي شغلت جمهرة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى خدمة الحياة العملية .

ثم أقبل العصر الحديث — في مطلع القرن السابع عشر — وآخر الاتجاه تجلى في أوضح صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جملتها امتداداً لتفكير عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة العلمية ممثلة في أرسطو ، والسلطة الدينية ممثلة في رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد الفكر يحررون العقل من قيوده ، فتمردوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين في ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير النظري بالحياة العملية ، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديماً ، لأنهم نظروا إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأعم من الناحية الخلقية ، ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلي قد يكون ميتافيزيقياً مجرداً أو تجريبياً خالصاً ، وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ والمدرسة الإنجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه أتباعه من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوربا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث على منطق أرسطو الصوري ، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس إلى المقدمات التي تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء المحدثون — من التجريبيين — إلى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء ، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع ، وبذلك مكنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيتضح هذا في الفصل التالي .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلي ، وأن هدفه ينبغي

أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ، والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية — وإلى مثل هذا الاتجاه نزعت الفلسفة التجريبية بوجه عام ؛ وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت فقد شارك بيكون في استخفافه بالمنطق الشكلي والرغبة في ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفه في الاعتماد على العقل دون التجربة الحسية ، صرّح ديكارت بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تُستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والمحافظة على صحته واكتشاف الفنون ، أي أن غاية الفلسفة ليست مجرّد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه ، بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكمال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كمال العلم بدنوّه من النظر العقلي المحض وابتعاده عن المنفعة العملية كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين بيكون في هذا الصدد ، وقيل : إن مرجع التشابه إلى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمي ، وهكذا نرى أن فضل التفلسف — فيما يقول ديكارت — لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة « والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به في حياته ويهتدي به إلى الخير الأسمى[1] » .

---

(١) قارن ديكارت Descartes في كتابيه :
Discours de la Méthode في المقدمة ثم في Les Princips de la Philos, وقد ترجمه للانجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method (مع التأملات ومقتطفات من مبادىء الفلسفة (انظر ص ٦٠ — ٦١ من الطبعة السادسة — وترجمه للعربية الأستاذ محمود

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح العصر — عصر الآلات والصناعة — فاتصلت بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب جمهرة فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها فى الاتصال بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب التطور Evolutionism الذى ساد التفكير الأوربى والأمريكى منذ القرن التاسع عشر وكان من بعض نواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة(١) فاعتُبرت المعرفة عند هؤلاء جميعاً أداةً للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملى « البرجماتية » Pragmatism الذى ساد التفكير الأمريكى منذ أواخر القرن الماضى ، وقد رأينا كيف وحد « جون ديوى » بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خُطة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت فى حله كانت حقا ، وإلا كانت باطلا وإن كره أصحاب المنطق الصورى(٢) .

وشبيه بهذا كان موقف الماركسية التى أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة(٣) .

وهكذا تحولت قيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان

= الخضيرى (مقال عن المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين فى كتابه ، « ديكارت » وكذلك انظر لأستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبره باسكتلندة :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer), 1925

(2) Decartes' Philosophical Writings Selected & translated), 1952

(١) انظر توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور النفعية العملية — أقرأ عنه فصلا فى كتابنا المذكور فى الهامش السالف .

(٣) ص ٥٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

عند القدماء هبة إلهية ، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه ، وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تلتمس في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى .

(د) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعاً فطرياً إلى حب الاستطلاع — كما ذهب جمهرة قدماء اليونان — أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكد صحة الحقائق التي نزل بها الوحي — كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها ، فجدّوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذي لابسها ، وسوء الظن الذي اقترن باسمها[1] . فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، إنما نكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود ونستغل فلسفتنا في الترقي بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرتنا إلى الحياة دون أن نقنع بالتطلع إلى وجوه النشاط ، وتأمل أسباب النزاع بين الناس ، إن الفلسفة تمكننا من أن نشرف من علٍ على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها ، وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً[2] .

---

(١) قارن : R. P. Perry. The Approach to Philosophy, ch. I, p. 3 ff.
G. Watts Cunningham, Problems of philosophy ch. I

(٢) Jerusalem p. 6, 10 وقارن : M. Schoen & others, & Paulsen
p. 1—3, 11 ff.

وإذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة فى أن الفلسفة تمكننا من فهم طبيعة العالم وحقيقة النفس البشرية ومكان الإنسان من العالم[١] ، وتحدد له مثله العليا فى مجال الحق والخير والجمال ، فإن هؤلاء الوضعيين لا ينكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها فى حياة الإنسان ، يقول « برتراند رسل B. Russell » أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين — الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية — إن الفلسفة تحررنا من مجرد الأحكام السريعة المتسرعة Prejudices وتعصمنا من الاغترار الذى ينشأ من ضيق النظرة . . . الخ[٢] بل يشك رسل — وهو المؤمن بالعلم ومناهجه — فى أثر العلم بالقياس إلى أثر الفلسفة (التحليلية) فى حياة الإنسان إذ يقول : إن العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود . . . ولعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد ، هو أعظم شىء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن[٣] .

على أن كل ما أسلفناه بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا ينفى القول بأن الغاية « المباشرة » للتفلسف يتحتم أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا لا تطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وإنما تكون نتائجها أداةً لتحقيق غاية بعيدة هى خدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وفى ضوء هذا نقول إن جمهرة المحدثين من الفلاسفة يؤكدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق صاحبه فى عزلة عن ضجة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أضحت دراسةً للوجود ومكان الإنسان منه ، توطئةً

(١) قارن B. Russell, Outline of Philos. ch 17 (فى الفصل الذى عقده على « مكان الانسان من العالم ») .

(٢) B. Russell, Outline of Philosophy. ch. 17 (فى الفصل الذى عقده على « مكان الإنسان من العالم ») .

(٣) Russell, History of Western Philosophy p. 11

للإفادة منها فى تجاربنا المشتركة والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة فى العمل على تحقيقها .

وإذا كان جمهرة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من التفلسف هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بباعث من اللذة العقلية وبغير نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع فى الحياة ، فإن الذى لا شك فيه أن الحقائق التى يتوصل إليها الباحث قد أثرت فى حياة الذين وقفوا عليها جهودهم واستمسكوا بها ، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة فى حياة الناس .

بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها فلسفة ، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائمون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها ... وإذن فلتكن غاية الفلسفة المباشرة هى كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هى الإفادة من هذه الحقائق فى دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم للعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية . . . وغير هذا من تعبيرات لا تلائم إلا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا فى برجه العاجى بعيداً عن الناس ، إلا متى أريد بهذا رهبنة من أجل البحث عن الحقيقة توطئة للإفادة منها فى حياتنا الدنيا ، أما اعتبار الفلسفة لهواً يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولا فى المجتمع اليونانى القديم ، إذ لم يكن غريباً على اليونان — وقد حقروا من شأن العمل اليدوى حتى وقفوه على العبيد — أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين إلى الحياة وقيمها ،

وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف فى برجه العاجى ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل ! وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى — كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين البرجمانيين — حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هى الهدف المباشر أو الغاية القريبة للتفلسف ، وما لغير هذا ينبغى أن يكون اليوم تفكير .

ولكن بين المعاصرين من طالب بمقاومة الوهم الذى استولى على أذهان الكثيرين منذ القرن الماضى ، وهو الذى يمجد خرافة تقدم البشرية عن طريق العلم الوضعى المادى ، والفن الكلاسيكى الذى يسمو بالجمال فوق كل اعتبار ، ويعلو بالنظر العقلى حتى يرتفع به فوق العمل اليدوى ... ينبغى أن يتحرر الناس من هذا الضلال ، فإن الحياة تقوم فى الحب . . وأسمى عمل يقوم به الإنسان هو الذى يهدف إلى تقوية روابط الإخاء والمحبة بين بنى البشر ... هكذا قال « تولستوى » + ١٩١٠ فى نصيحة وجهها إلى الشاب « رومان رولان » + ١٩٤٤ وغيره ممن سايروا الدعوة السالفة الذكر .

حسبنا هذا إشارة إلى القنوات التى جرت فيها الفلسفات المختلفة ، ولنقف قليلا عند طرائق البحث العلمى وارتباطها بالتفكير الفلسفى .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Lewis, John. Introduction to Philosophy, 1954.

Moore, G. E., Philosophical Studies

Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British philosophy, vol. I. p. 48—74).

Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.

Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.

Fullerton, G. S. An Introduction to Philosophy.

Maritain, J. An Introduction to Philosophy, 1930.

Ladd, An Intr. to Philosophy.

Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.

Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.

Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.

Watson, J. An Outline of Philosophy.

Le Senne, R., Introduction à la Philosophie 1947.

Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه عن الألمانية J. Hersch عام ١٩٥١)

P. Guillaume et G.—H. Luquet, Manuel de Philos., 1931.

Wable, J., Traité de Mètaphysique, 1953.

Mathiae, A. H., Manuel de Philosophie. (ترجمه عن الألمانية M. H. Poret)

Cuivilier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).

Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).

Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.

Naville, Definition de la Philos.

Baudin, Introduction Générale à la Philosophie.

Roustan, Leçons de Philosophile.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes edité par les Professeurs de l' institut de Supérieur de philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats-Unis — Etudes publiéss sur la direction de Marvin Farber 2 vols., 1950.

Langer, (Sousanne K.), Philos. in a New Key, 1942.

Joad, C. E. M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books,) 1944.

(2) Return to Philosophy, 1936.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thought.

(5) Philosophical Aspects of Modern Science, 1948.

(6) Guide to Philosophy.

Perry, R. B., A Defence of Philosophy, 1931.

Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse, of reason 1952

Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos., Selected readings with introduction, 1954.

If you want to become mad very soon please study (like me do) PHILOSOPHY,

for its much easy much better and af kro

after becoming mad, you will be a PHILLOSOPHER & tho nuts.

الفصل الثاني

فى مناهج البحث فى الفلسفة

تمهيد فى مناهج البحث – صور من المنهج : (١) الاستنباط : (أ) القياس الصورى (ب) الاستنباط العقلى – منهج البحث الفلسفى (عند ديكارت ومدرسته) – (٢) الاستقراء التجريبى – مراحل منهج البحث التجريبى : (أ) الملاحظة والتجربة ، (ب) الفروض ، (ج) تحقيق الفروض – من تاريخ منهج البحث التجريبى – خصائص المعرفة العلمية – خصائص المعرفة الفلسفية – علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً .

تمهيد فى مناهج البحث :

يراد بمنهج البحث – فى أى فرع من فروع المعرفة البشرية – الطريقةُ التى يتبعها العقل فى دراسته لموضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدى إلى كشف حقيقة مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ؛ والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التى يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث فى موضوعاتهم ، إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يُلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون من المناطقة إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث العلمى Methodology (هو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « ريموس » المقتول عام ١٥٧٢ P. Remus[١] ومن تابعه من

---

(١) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق جديد مكانه ، وأعد رسالة الماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من جراء هذا أن حرم عليه التدريس ونشر أبحاثه (التى يهاجم فيها أرسطو) حينا من الزمن – ولما استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاق المشاءون به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

الباحثين ، وغاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التى مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

صور من المناهج :

وتتمثل أشيع المناهج فى صورتين من صور الاستدلال : منهج الاستنباط العقلى ومنهج الاستقراء التجريبى ، ويبدو أولهما فى صورتين هما القياس الأرسطاطاليسى (أو الاستنباط الصورى) والاستنباط الرياضى أو البرهانى ، فلنقف عند كل صورة من هذه الصور قليلا :

١ — الاستنباط :

(أ) القياس الصورى Syllogism or Formal S. :

والقياس الصورى من وضع أرسطو قديماً ، وكان هذا تقديراً منه لأهمية المنهج الصحيح فى البحث العلمى ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين (أو أكثر) متى سلمنا بصحتهما لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة ، كقولنا : كل الرجال أذكياء — محمود رجل ∴ محمود ذكى .

والقياس أخص ما فى المنطق الصورى ، وهو الذى يعنى بالبحث فى صور التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنسحب على كل موضوع ، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ فى هذا القياس الصورى يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم المرء بها مقدماً ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع — وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطقة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجدبا لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته — كالمثال السالف ، فهو صورى شكلى يهتم بصورة التفكير وهيئته دون مادته كما أشرنا من قبل .

وشاع هذا القياس الأرسططاليسى إبان العصور الوسطى واستبد بالمدرسيين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يتزعمهم القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ فضاق روّاد الفكر الحديث فى عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التى تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت طاقتها وحبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصورى باعتباره مسئولا عن ركود الفكر فى العصور التى اصطنعته منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المنطق الصورى مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتائج مجهولة — دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصدق ما تتضمنه من معلومات — فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين نقول إن الاستدلال عند أرسطو يتمثل فى ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالا برهانيا يصدر عن مبادىء يقينية ويُفضى إلى العلم ، أى يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون صحيحة (٢) أو استدلالا جدلياً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالا سوفسطائيا يتألف من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهريا لا يقينيا ، ومن ثم كان قائماً على قضايا مموّهة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم فى كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانيا يقوم على مقدمات يقينية ، بل

فطن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء النقاد .

في هذا الإيضاح إنصاف لقياس أرسطو من حالات خصومه ، ولكنه لا يهدم كل ما قالوه ، لأن نقدهم يصدق على القياس السوفسطائي والجدلي معاً ، ورواد الفكر الحديث يطمحون إلى التحقق من صدق المقدمات في كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزعوا إلى تفادي النقص الذي يشوب الاستدلال القياسي — ولو في بعض حالاته — وأرادوا بمناهج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، فقالوا إن القياس الأرسطاطاليسي لا يحقق شرطاً هاماً في الاستدلال ، هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة غير متضمنة في المقدمات ، واتجه المحدثون إلى إصلاح هذا القياس ، فوضح بعضهم منهج الاستنباط ، وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذي أشار إليه أرسطو ولم يتوسع في بيانه ؛ فلنعقّب على كل منهما بكلمة :

(ب) الاستنباط العقلي Deduction :

هو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسي ليتفادوا نقصه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر في أن النتيجة فيه تلزم ضرورةً عن مقدماته ، ويخالفه في أنه منتج وليس عقيماً كالقياس الصوري ، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرياضي ، غير متضمنة في مقدماته — كما سنعرف بعد ، ويستخدم الاستنباط أصلا كمنهج للعلوم الصورية (الرياضية) .

إذا كان القياس — فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت — لا يؤدي إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة يجهلونها ، فإن الاستنباط يتفادى عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وإن شابه القياس في أن كليهما يضع مقدمات عامة تُستنبط منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا ببعض الباحثين إلى اعتبار الرياضة من فروع المنطق ، ورفض غيرهم هذا

الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نخوض فى هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ من خيال الرياضى ، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول بوانكاريه Poinçaré — لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الأقيسة متضمنة فى مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى بالتعميم ؛ نلاحظ فى القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال فى الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال من البسيط إلى المركّب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (من البديهيات والمصادرات) ومنها تُستنبط النظريات (الرياضية) ، كما سنعرف عند حديثنا على المنطق عند المحدثين فى الباب الرابع من هذا الكتاب . ولسنا نريد أن نفصل فى بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقليون فى منهج البحث الفلسفى ؛ ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند ديكارت بوجه خاص :

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م وأرسطو + ٣٢٢ ق . م واضع المنطق الصورى وإقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م[1] بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elemets الذى بقى المثل الأكمل للتفكير الهندسى أكثر من ألفى عام ؛ وإذا كان التفكير الرياضى قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن العصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من

---

(١) Euclide وهو غير Euclides الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية ، وقد ترجم العرب فى القرن الثالث كتاب الأول (اقليدس الاسكندرى) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه « الأسطقسات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى القفطى

التفكير تقديراً ملحوظاً ، كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو » Galileo ١٦٤٢ + الذى فطن إلى قيمة المنهج الرياضى فى علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، وفرنسيس بيكون ، الذى لم يغفل عن قيمة الرياضة فى تقدم العلم فى عصره ، ولكن أكبر روّاد هذا الاتجاه فى ذلك القرن كان « ديكارت » الذى ساوره الشك فى قيمة الدراسات فى عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية إلا فى الرياضة ، من أجل هذا آثرنا أن نقف عند منهجه لنرى مدى استغلاله للمنهج الرياضى واستعانته به فى التوصل إلى المعرفة اليقينية فى الفلسفة :

منهج البحث الفلسفى (عند ديكارت وصعوبته) :

يقيم ديكارت منهج البحث على أساس الحدس Intuition والاستنباط العقلى Deduction ، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاً سريعاً ومباشرة إلى مجهول ، وهو نور فطرى يمكّن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى (١) إدراكاً مباشراً فى زمان واحد وليس على التعاقب .

وبعد الحدس تجىء مرحلة الاستنباط العقلى ، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولا من شىء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية ما عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه .

---

(١) يراد بها الخواص الطبيعية المجردة البسيطة التى تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات ويمكن أن تستنتج منها حقائق أخرى — وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو Cogito : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، والروابط بين قضية وأخرى مثل : المساويان لشىء واحد متساويان . . . الخ .

ويمتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطاطاليسي بأن الأول يقوم على قضايا يقينية بينما يمكن أن يقوم الثاني على قضايا ظنية أو احتمالية ، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته فيكفل اتساق الفكر مع نفسه ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلي .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها دون أن تضيع في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة ، وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطري « الحدس » أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسي المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه لخصها آخر الأمر في أربع[1] هي :

١ — قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور prècipitaion والسبق إلى الحكم قبل النظر prévention ولا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدىّ أي مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذَ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

---

(١) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثاني (من الترجمة الإنجليزية السالفة ص ١٩) .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ، وانهمت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدراً للحقيقة ، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أو لأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... فى القاعدة إذن محاولة لإبعاد العقل عن التأثر بالأخطاء التى سماها بيكون بالأوثان أو الأوهام idols وهى التى تؤلف الجانب السلبى من منهجه التجريبى ، كما سنعرف بعد قليل .

٢ — قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التى نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه .

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركّب إلى البسيط ، والمعقد إلى السهل حتى يبدأ العقل تفكيره فى المشكلة التى يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التى يبدأ بها حتى لا يخطىء فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذى يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة . . . وسينتهى به هذا إلى أن يجعل العلم بالمعقولات سابقاً على العلم بالمحسوسات ، لأن الأفكار أوضح من الأشياء ، والمبادىء أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا فى مذهبه علم الطبيعة .

٣ — قاعدة التأليف والتركيب ، وهى مكملة القاعدة السالفة وفيها يقول : قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة كما يتدرج رويداً رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع .

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتى وأظهرها أثراً عند التطبيق لأن التدرج الذى أشار إليه هو الذى يميز المعادلات الرياضية التى لا يخطىء أهلوها فى حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضى على كل

العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله إلى أعلاه برتبة واحدة مهملا السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ — قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئاً ، أى إنه يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التى تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو فى هذه القاعدة يتفق مع بيكون صاحب المنهج التجريبى فى الأمثلة الصليبية فى منهجه ؛ والواقع أن ظاهرة التأنى وعدم التسرع كانت سمة العصر الذى عاش فيه كلاهما ، وفيها رد على نقص المناهج التى اصطُنعت فى العصور السالفة[1] .

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذى كان فى منطق أرسطو القياسى وإن كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز Leibnitz ١٧١٦ + ورياضيو القرن الماضى من أمثال جورج بول G. Boole ١٨٦٤ + ممن أنشأوا المنطق الرياضى الحديث Logistic ، وسنعود إلى هذا فى الفصل الذى نعقده عن علم المنطق .

ومن الخير أن نلاحظ أن التجربة التى دعا إليها بيكون وآثرها العلم الطبيعى منهجاً له ليست مستهجنة فى المنهج الرياضى ، وإن كان دعاته يؤثرون العقل على التجربة أداة المعرفة اليقينية ، كما أن بيكون قد فطن إلى أن استخدام الرياضة فى العلم الطبيعى يحقق له الدقة والضبط ، فالخلاف بين الاتجاهين (العقلى والتجريبى) لا ينفى تسليم كل منهما بأساس الآخر .

---

(١) قارن : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » ١٩٣٧ وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة «مقال عن المنهج» والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae) وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة فى كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

ولكن منهج الفلسفة العقلى — على النحو الذى وضعه ديكارت — لا يستقيم بغير خطوة تسبقه هى الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء فى البحث ، وهى خطوة تقابل فى المنهج التجريبى ، عند بيكون جانبه السلبى وهو جانب الأوثان الأربع التى قصد بها تطهير العقل مما يحوى به من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

والشك — على ما سنعرف — نوعان : حقيقى مطلق ، ومنهجى على الأول توقفٌ عن إصدار حكم مّا ، وهذا ما حاربه ديكارت ، وأما الشك المنهجى الذى يعتبر منهجاً فى التفكير فهو الذى يزاوله صاحبه بإرادته إمعاناً فى النزاهة ورغبة فى البعد عن التأثر بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة اليقينية الصادقة ، وسنعود للحديث عن هذا الشك فى الباب الثالث بشىء من التفصيل .

هذا هو منهج البحث فى الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعد ، فأصبح المنهج التقليدى للفلسفة وقد رأينا كيف استعين فيه بالاستنباط الرياضى تفادياً لعقم القياس وإجدابه ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلى ، بل ذهب أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة إلى إنكار العقل نفسه ونزعوا إلى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامةً والوضعيون خاصةً بأن كل ما يصطنع مناهج البحث عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لنرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبى ، ولنستوف حديثنا الذى نحن بصدده :

٢ — الاستقراء التجريبى Induction :

لا علم بغير منهج ، ومنهج البحث العلمى يقوم على الاستقراء التجريبى الذى يستخدمه الباحثون فى العالم الطبيعى لتفسير ظواهره بالكشف عن أسبابها

أو نتائجها ، ومتى تيسر ذلك أمكن السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الإنسان ، من هنا قيل إن العلم قد استطاع باستخدام مناهجه التجريبية أن يقهر الطبيعة ، ويحقق للبشرية الكثير من ألوان التقدم ، ومن أجل هذا قيل إن الاستقراء أعظم مباحث المنطق التطبيقي الذي يتضمن مناهج البحث العلمي (وهو فلسفة العلوم) .

وإذا كان القياس الصوري يهتم بالطرق التي يلزم اتباعها لاستنباط نتائج من مقدمات سبق التسليم بها ، بمعنى أن تكون النتائج صادقة بالقياس إلى هذه المقدمات العامة لا بالقياس إلى الواقع ، فإن الاستقراء على عكسه يهتم بصدق المقدمات العامة التي يراد أن تستنبط منها نتائج صادقة ، ومن هنا كان صدق النتائج في الاستقراء يقوم في مطابقتها للواقع ، أما صدق النتائج في القياس فيقوم في اتساقها مع المقدمات دون نظر إلى الواقع ، فقولنا :

كل المستعمرين يحبون الخير لأهل مستعمراتهم .

الفرنسيون يستعمرون الجزائر

∴ الفرنسيون يحبون الخير لأهل الجزائر .

هذه النتيجة صادقة في القياس كاذبة في الواقع ، ومرجع الخطأ فيها إلى أن مقدمة القياس الأولى (الكبرى) خاطئة في دنيا الواقع ، وقد أراد رواد الفكر الجديد منذ طلع العصر الحديث أن يتثبتوا من صحة المقدمات بالنسبة إلى الواقع حتى تكون النتائج التي يتوصلون إليها صادقة بالفعل لا من الناحية الصورية وحدها ؛ من أجل هذا رفضوا أن يقيموا استدلالاتهم على مجرد التفكير النظري البحت ، وطالبوا بالاعتماد على الاستقراء ، باستخدام الملاحظة والموازنة والتحليل للتوصل إلى المقدمات العامة ، وبذلك يضمنون صحة النتائج ، أي القوانين العلمية التي ينتهون إليها .

من هذا نرى أن الاستقراء يقوم على ملاحظة الظواهر وتفسير العلاقات القائمة بينها ، بينما يقوم القياس على التفكير النظري الخالص ؛ مع

ملاحظة أن الباحث لا يستغنى عن كليهما ، فبالاستقراء يصل إلى المقدمات العامة الكلية (القوانين العلمية) ، بالقياس يطبق هذه القضايا العامة على الحالات الجزئية .

وواضح مما أسلفنا أن القياس استدلال نازل ، لأنه يهبط من مقدمات عامة إلى نتائج أخص منها — كما هو واضح فى المثال السالف — أما الاستقراء فإنه استدلال صاعد لأنه يبدأ بحكم جزئى وينتهى إلى حكم كلى ، أى يصعد من أمثلة جزئية إلى مقدمات كلية أو أحكام عامة ، ومن ثم كان الاستقراء طريقة يتوصل بها الباحث إلى القضايا الكلية أو القوانين العلمية العامة عن طريق الملاحظة والتجربة ، ومن هذا نرى أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر العلمية ابتغاء الكشف عن عللها (أو معلولاتها) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقاً لوقائع الحس ، ويكون هذا عن طريق الملاحظة والتجربة ، والوقوف على علة الظاهرة يمكن الإنسان من التنبؤ بوقوعها ، لأن العلاقة التى تقوم بين الظاهرة وعلتها (أو معلولها) علاقة حتمية ، وغرض الاستقراء وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر التى تكون موضوع الدراسة ، ومعنى هذا أن القوانين العلمية أحكام عقلية يتوصل إليها الباحث عن طريق ملاحظته للظواهر الطبيعية وإجراء التجارب عليها متى تيسر ذلك .

وإذا كان الاستنباط يستخدم أصلا فى العلوم الصورية (الرياضية) فإن الاستقراء يُستخدم أصلا فى العلوم المادية (أى الطبيعية أو التجريبية) ، وإذا كانت نشأة الاستنباط (كمنهج) تعزى عادة إلى ديكارت فإن نشأة الاستقراء (كمنهج) تُنسب عادةً إلى فرنسيس بيكون الذى مات قبيل ديكارت بأربعة وعشرين عاماً .

وهذا الذى أجملناه بشأن الاستقراء سيزداد وضوحاً عند حديثنا على مراحل

المنهج التجريبي ، ويبرر حديثنا عنه — في كتابنا عن أسس الفلسفة — أن أصحاب المذاهب الوضعية بمختلف صورها ، قد رفضوا التفكير الميتافيزيقي في كل أشكاله ، وهاجموا اصطناع المنهج الاستنباطي في العلوم الفلسفية (كالأخلاق والجمال) وطالبوا بإخضاعها لمناهج البحث التجريبية أو الاستقرائية .

وهكذا نرى أن منهجي الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي يتفاديان عند ذاتهما النقص الذي أخذوه على القياس الصوري ، وهو عقمه وإجدابه في عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات في كل الحالات — كلٌّ بطريقته — وعندئذ تقوم قيمة القياس في أنه يفيد في عرض حقائق سبق كشفها واختبار صحتها بمناهج أخرى .

ولعلنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين — الاستنباط والاستقراء — قد ظهرا في مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة — في القرن السابع عشر خاصة — إلى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذي تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا في ذلك الوقت من كل سلطان — إلا سلطان العقل ومنطقه — فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي في كتابه « الأورجانون الجديد » Novum Organum ليعارض به الأورجانون — أي الأداة أو الآلة — الذي وضعه أرسطو قديماً ؛ ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي في كتابه « المقال عن المنهج » La Discours de la Méthode ، ووضع فلاسفة « بور رويال » Port Royal منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبرانش » Malebranche « البحث عن الحقيقة » ... الخ [1]

وقد شهد هذا القرن — السابع عشر — تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

(١) قارن كتاب W. Libby, An Introduction to the History of Science فصل ٦ من منهج البحث العلمي .

وجود جو تجريبي خالص ، وكان مردّ هذا التقدم إلى ما اخترعه مفكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات[1] .

وظن روّاد الفكر الحديث أن في الإمكان وضع منهج واحد يصطنع في جميع الأبحاث في كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ أبي العلم الطبيعي حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطنعته العلوم الطبيعية بعد ذلك[2] . وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أبو الفلسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » فاصطنعت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى ضاق الوضعيون به على نحو ما سنعرض بعد .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن من الباحثين من يوحّد بين منهج الفلسفة ومنهج العلم ويجعله قائماً على استخدام العقل في حل المشاكل وأولئك هم طائفة العقليين intellectualists ومنهجهم عقلي محض purely rational ومن الباحثين من يفرق بين منهج العلم ومنهج الفلسفة ويجعل الثاني حدسياً خالصاً وأولئك هم طائفة الحدسيين intuitiona ists ومنهجهم لا عقلي nonrational (وإن لم يكن متنافياً مع العقل) . ويمثلهم من المحدثين هنري برجسون H. Bergson وأكبر ما يوجه إلى منهجهم من اعتراضات أنه لا يزوّدنا بمقياس نميز به بين الصواب والخطأ في معلوماتنا ، ويفرّق بين العلم والفلسفة تفرقة مزعجة ، ويعود

---

(١) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها — وقد اخترعت في هذا القرن اللوغارتمات وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية ، وابتدع ليبنتز ونيوتن حساب التفاضل والتكامل واخترع المرقب (التلسكوب) والمجهر (الميكرسكوب) وابتكر جاليلو الترمومتر واخترع تورشيلي البارومتر . . .

(٢) وإن كان بيكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المنهج الوحيد للبحث العلمي ، وليس مبتكراً ولا كاملا ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن = انظر Libby, السالف الذكر ص ٧٤ .

فى نهاية أمره إلى العقل الذى رفضه لكى يثبت به صحة النتائج التى توصل إليها بالحدس [١].

كان العلم مذاباً فى الفلسفة ، ولكنه استقل عنها — فى القرن الثامن عشر كما سنرى بعد — وتفرّع إلى مجموعة علوم تتفق فى غايتها وهى التوصل إلى قوانين تعبر عن الحقيقة ، وتختلف فى طبيعة موضوعاتها ؛ ومن هنا مسّت الحاجة — كما قلنا — إلى وضع مناهج شتى تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات التى تعالجها ، وإن كانت جميع المناهج على اختلافها تتفق فى خصائص عامة لا يستقيم بدونها البحث العلمى فى كل صوره [٢].

مراحل منهج البحث التجريبى :

ويتألف منهج البحث التجريبى (أو العلمى أو الاستقرائى) من ثلاث مراحل ، تتمثل أولاها فى الملاحظة والتجربة وتبدو ثانيتها فى وضع فروض علمية تفسر الظواهر التى تكون موضوع الدراسة ، وتتجلى ثالثتها فى اختبار الفروض التى تُسلمنا إلى الكشف عن نظرية أو قانون عام ، والقانون العلمى إنما يجىء بربط الحقائق الجزئية بعضها بالبعض بروابط ثابتة ، ومتى وُجد القانون أمكن التنبؤ بأحداث المستقبل — كما سنعرف بعد — فلنقف عند هذه المراحل الثلاث وقفة قصيرة لتفسير كل منها :

(أ) الملاحظة والتجربة Observation &Experiment : يراد بالملاحظة

---

(١) انظر Cunningham, Prolesms of Philosophy ص ٧٩ - ٨١ .
(ثم قارن كذلك : Bergson, Intr. to Metaphysics, Eng. Trans. by T.H. Hulme.
H. W. Carr, Philosophy of Change, especially chapters II-IV.
Bergson, Creative Evolution).

(٢) قارن : R. B. Perry, ch. V

العلمية توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها وخصائصها توصلا إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة في وصف الظاهرة ومراقبة سيرها عمداً وتقرير حالتها باختيار الخصائص التي تساعد على فهم حقيقتها ومعرفة الظروف التي أوجبت وجودها (أي عللها) والنتائج التي ينتظر أن تصدر عنها (أي معلولاتها) أما التجربة فهي ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة ليعدل من ظروفها أو يغير من تركيبها حتى تبدو في أنسب وضع صالح لدراستها ، وللتفرقة بين ملاحظة الظواهر التي يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان Zimmerman : إن ما نعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة محاولات نقوم بها للتحقق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها والتجربة تسجيل ظواهر يخلقها المجرب أو يحددها ، يقول كيفيه Cuvier إن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى على الدوام معطلا أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض المصادفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأي مّا

وإذا وجه المجرّب أسئلته إلى الطبيعة وبدأت تتكلم وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصغياً لها مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقرّرها عن بحثه قبل بدء دراسته ، إذ ليس من حق المجرّب أن يتمسك بفكرته إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيئاً للتخلي عنها أو تعديلها إذا اقتضى البحث العلمي ذلك ؛ حقيقةً إن التجربة يسبقها تدبير لظروفها ولإيجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة

تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه وإلا أفسد بحثه كله .

ومن العلوم ما يقوم على الملاحظة دون التجربة كعلم الفلك ؛ يقول « لابلاس » Laplace : على الأرض يكون تغير الظواهر وتنوعها بالتجارب ، أما في السماء فإننا نحدد في عناية كل ما تعرضه علينا الحركات السماوية ، وفي هذا يختلف عمل الفلكي عن عمل الكيميائي وعالم الطبيعة ، وإن كانت جميع العلوم تشترك في أنها تنشد العلم بقوانين الظواهر علماً يمكن الإنسان من التنبؤ بها أو تنويعها أو السيطرة عليها[1] .

والملحوظ أن الملاحظة العلمية تجمع بين عمل حسي وآخر عقلي ؛ إنها تتطلب من صاحبها رصد الظواهر لمعرفة العلاقات القائمة بينها ، ولذلك فإن العقل في أثنائها يستغل معلوماته في كسب معرفة جديدة .

ولما كانت الملاحظة والتجربة قوام العلم وجب أن تنصب الملاحظة على الجانب الهام في الظاهرة التي تتناولها الدراسة وأن تشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التي ندرس ، كما تلزم المبادرة بتسجيل الظاهرة التي تشاهد دون الاعتماد على الذاكرة ، كما يقتضي منهج البحث العلمي مراعاة الدقة والنزاهة والموضوعية التي تبرأ من الهوى وتتجرد من الميل الشخصي ، وكثيراً ما يبدو نزوع العلماء إلى تحقيق الدقة في التعبير عن مشاهداتهم وتجاربهم بالأرقام والرسوم البيانية ، وهذا مظهر من مظاهر استخدام الرياضة في العلوم الطبيعية ، بل كثيراً ما يستخدمون — لتحقيق هذا الغرض — أجهزة وآلات تدني البعيد (التلسكوب) وتكبر حجم الصغير (الميكروسكوب) والموازين والمكاييل

---

(١) انظر في هذا كلود برنار C. Bernard مدخل إلى دراسة الطب التجريبي Introduction à l' Etude de la Médecine Experimentale ترجمة الدكتور يوسف مراد والأستاذ حمد الله سلطان ص ٤ — ٥ و ١٧ وقارن ما كتبه في هذا الصدد G. W. Cunningham عن منهج العلم في كتابه Problems of Philos. في الفصل الثالث .

والمخابير المدرجة ونحوها مما يمكنهم من ملاحظة مالا يقوون على مشاهدته بحواسهم المجردة وضبط نتائجهم ضبطاً كمياً رياضياً .

(ب) وضع الفروض :

في المرحلة الثانية يضع الباحث فروضاً (Hypothesis) يفسر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها ، وفي الفرض يبدو الابتكار الذي يتضمنه الاستقراء . والفرض يراد به التكهن بتفسير يكشف عن العلاقة بين الظواهر ومعلولاتها ، فهو إذن تفسير مؤقت للظواهر التي تكون موضوع دراسة ، إن ثبت صدقه كان قانوناً أو نظرية ، وإلا عدل عنه الباحث إلى فرض ثان وثالث .... حتى يتيسر له وضع فرض يكشف عن قانون لتفسير ظواهره ، وهذه هي غاية كل بحث علمي ؛ من هنا افتقر الفرض العلمي إلى ذكاء وفطنة وخيال وسرعة بداهة وسعة اطلاع ؛ ومن ثم اختلفت مقدرة الباحثين على التوصل إلى القوانين العامة ، حتى لقد ذكر « كبلر » + ١٦٣٠ Kebler أنه افترض عند بحثه في حركة الكواكب السيارة حول الشمس تسعة عشر فرضاً حتى تثبت من صحة الفرض الأخير الذي أدى إلى كشف قوانين هذه الحركة .

فالفرض الصحيح ليس ميسوراً لكل باحث ، وهو يتطلب أن يكون معقولاً بحيث لا يتنافى مع القوانين العلمية المعروفة أو المعلومات المسلم بصحتها ، فلا يجوز للباحث في ظاهرة خسوف القمر أو كسوف الشمس أن يردها إلى الأرواح الشريرة أو غضب الآلهة أو نحوها لأن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الغيبية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ولهذا تحتم استبعادها من نطاق البحث العلمي .

كما ينبغي أن يكون الفرض ممكن التحقيق ، فإن رد حدوث الزلازل إلى

الأرواح الشريرة مثلا ، لا يتيسر التثبت من صحته أو خطئه بالخبرة ، وأن يكون من الممكن تطبيقه على جميع الظواهر التي تخضع للملاحظة ... إلى غير هذا من شروط .

(حـ) تحقيق الفروض Verification of H. :

ويكون ذلك بمحاولة التثبت من صحة الفرض أو خطئه ، وقد وضع « جون ستيوَرْت مل » قواعد لاختبار صحة الفروض هي قوانين أو طرائق الاستقراء التجريبي وخلاصتها في إيجاز[١] :

١ — طريقة الاتفاق — في حالة واحدة — أو التلازم في الوقوع[٢] Method of Agreement :

وتقوم هذه الطريقة على افتراض أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم فقالوا : إن العلة مطردة .

فإذا ظهر مرض معد في بلد ما ، رده الطبيب إلى أسباب محتملة كاشتراك سكانه في تناول طعام فاسد أو شربهم ماء ملوثا أو غير ذلك من علل محتملة ، فإذا ثبت أنهم لم يشتركوا إلا في شيء واحد هو الشرب من مياه ملوثة مثلا كان هذا هو علة المرض . . .

ويلخص مل الطريقة الأولى في هذا القانون بقوله :

« إذا اتفق في أمر واحد مثالان أو أكثر من مثالين لظاهرة نقوم ببحثها كان هذا الأمر الذي تتفق فيه كل الأمثلة علة (أو معلولا) لهذه الظاهرة[٣] » .

وهذه الطريقة عسيرة التطبيق ، إذ قلما يتفق مثالان لظاهرة في شيء واحد

---

(١) انظر في هذا J. S. Mill, System of Logic, Book III, Chapter VIII ص ٢٥٣ إلى ٢٦٦ طبعة ١٨٨٤ وفي الفصل التاسع بعرض أمثلة يوضح بها هذه القوانين .

(٢) تشبه قائمة الحضور في منهج « بيكون » .

(٣) ibid p. 263

وإذا انتفتا فلا يلزم من اتفاقهما فيه أن تكون العلاقة بينهما علية .

٢ — أما طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف Method of Difference [1]

فهي عكس الطريقة الأولى لأنها تقرر أن غياب العلة يؤدي إلى غياب معلولها ، وفي ذلك يقول فقهاء المسلمين ومتكلموهم إن العلة منعكسة ، فإسقاط جسمين مختلفي الثقل في وعاء مملوء هواء يجعل الأثقل يسقط قبل الأخف ، فإذا أفرغ الوعاء من هوائه وأسقط الجسمان سقطا — مع اختلاف ثقلهما — في وقت واحد ، (أثبت جاليليو ذلك تجريبياً ، وبرهن به على خطأ أرسطو في هذا الصدد) وبتكرار التجربة نرى أن غياب الهواء يترتب عليه عدم سقوط الجسمين اللذين يختلفان في الثقل في وقتين مختلفين ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال .

ويلخص مل هذه الطريقة في القانون التالي :

« إذا وجدنا مثلا تقع فيه ظاهرة ما ، ومثلاً آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة ، وكان المثلان متفقين في كل شيء إلا في أمر واحد هو الذي يظهر في المثل الأول وحده دون سواه كان الشيء الذي يختلف فيه المثلان معلولا لهذه الظاهرة أو علة لها أو جزءاً ضرورياً من علتها »

وهذه الطريقة وإن كانت أعظم قيمة من سابقتها إلا أن عيبها أن الأمثلة قلما تختلف في أمر واحد دون سواه ، وقد تختلف في عدة أمور يكون مجموعها علة الظاهرة ، ويفرق مل بين هاتين الطريقتين بقوله إن طريقة الاتفاق تقوم على أساس أن كل ما يمكن استبعاده لا يربطه بالظاهرة قانون ، وأن طريقة الاختلاف تقوم على أساس أن ما لا يمكن استبعاده يرتبط بالظاهرة بقانون .

٣ — طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم في الوقوع وفي التخلف The Indirect Method of Difference or The Joint Method of Agreement & Difference :

---

(١) تشبه قائمة الغياب في منهج بيكون .

هذه الطريقة تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً ، أى متى وُجدتْ وُجِد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها .

وقد تحدث علماء الأصول فى الإسلام عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً وعدما ، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

وقد صاغ مل هذه الطريقة فى قانونه الثالث وهو : إذا كان هناك حالتان (أو عدة حالات) تظهر فيها ظاهرة مّا ، وتشترك هاتان الحالتان فى شىء واحد دون سواه ، وكان هناك حالتان أخريان (أو حالات أخرى) لا تظهر فيها هذه الظاهرة ولا تتفقان إلا فى غياب الشىء الذى وُجد فى الحالتين الأوليين (أو الحالات الأولى) استنتجنا أن الشىء الذى تختلف فيه هاتان المجموعتان من الحالات (وهو الذى يوجد فى الحالتين الأوليين ويتخلف فى الحالتين الأخريين) هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضرورى من علتها .

٤ — طريقة التغير النسبى أو التلازم فى التغير The Method of Concomitant Variations :

فى قانون الاتفاق أو الاختلاف أو فيهما معا كنا نُعنى بالتلازم القائم بين العلة ومعلولها إيجاباً أو سلباً ولكن العلم قد يتجاوز البحث فى الاتصال العِلّى بين الحوادث عللا ومعلولات ، ويقصد إلى معرفة العلاقة بين العلة والمعلول معرفة كمية دقيقة ، والمفروض أن كل تغير يطرأ على علة مّا يقتضى تغيراً مقابلا فى معلولها ، ويهدف البحث العلمى إلى معرفة هذا التغير معرفة رياضية محددة ، وقد استخدمت هذه الطريقة حتى فى العلوم التى تنزع نزعة تجريبية كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد السياسى — بالإضافة إلى أنها تُستخدم أصلا فى العلوم الطبيعية ، وقد مكنتنا هذه الطريقة من أن نعبر عن القوانين الطبيعية تعبيراً رياضياً كمياً دقيقا .

لا يكفى أن يقول عالم إن الإحساس ينشأ عن مؤثر Stimulus بل يراد

معرفة كمّ هذه العلاقة العلية ، ولا يكفى أن يقول عالم الاجتماع إن الفرد وليد مجتمعه ، بل يقتضى البحث تحديد العلاقة العلية بين شخصية الفرد والعوامل الاجتماعية تحديداً كمياً ...

ويصوغ مل هذه الطريقة فى القانون التالى : « إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما وكان التغير مصاحباً لتغير فى ظاهرة أخرى على نحو محدد كانت تلك الظاهرة علة للثانية أو معلولة لها أو مقترنة بها اقتراناً علياً على نحو ما »[١].

٥ — طريقة البواقى The Method of Residues:

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شىء ما فى حادثة تعددت فيها العلل فإذا نشأ معلولان من علتين وعرفنا أن إحدى العلتين علة لأحد المعلولين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثانى . وقد لخص مل هذه الطريقة فى القانون التالى : إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث[٢] ومعنى هذا أن علة شىء ما ، لا تكون علة شىء آخر يخالفه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة بل نزع إلى صب قوانينه فى لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمى واستُخدم خاصة فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل فى بابها ، وأصبح الإحصاء علماً وفناً وأضيف أداة من أدوات البحث العلمى .

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الإنسان من الإلمام باتجاهات هذه الظواهر والعلاقات

---

(١) ibid p. 263

(٢) ibid p. 260

القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وقد سمى الإنجليز فى القرن السابع عشر طريقة التعبير بالأرقام بالحساب السياسى Political arithmetic وسرعان ما استخدمت النظريات الرياضية فى هذا العلم ، واهتمت العلوم الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلا للدقة الرياضية المنشودة (١)

صور تاريخ المنهج التجريبى :

نعقب على ما أسلفنا بكلمة خاطفة مجملة عن تاريخ المنهج التجريبى عسى أن نزيده فى الذهن وضوحاً :

من الباحثين من ينحدر بالمنهج التجريبى حتى يصل به إلى أرسطو ، وشاهدهم على هذا تآليفه التى جمعها ناشروه تحت عنوان «الأورجانون» أى الآلة أو الأداة التى بها تكتسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم يفصل مراحله منهجاً للبحث العلمى ؛ ولهذا رد جمهرة الباحثين منهج البحث التجريبى إلى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذى وضع أسسه وفصل فى بيان خطواته ومراحله ، وقد سمى كتابه فى المنهج « الأورجانون الجديد » Novom Organum ليرد به على « أورجانون » أرسطو القديم .

وقد اعتبر أرسطو الحواس أبواب المعرفة ، ورأى أن من فقد حساً فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء نتوصل إلى الكليات ؛ وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة أن دواء بعينه قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عممت هذا وأدركت أنه يبرئ غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء ، وفى ذلك تقوم نشأة العلم الوضعى ؛

---

(١) قارن Bowley, A. L., Elements of Statistics
Mills, F.C. Statistical Methods

فالاستقراء تعميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي الحاضر .

بل ان أرسطو قد نبه الى ضرورة التأني والتريث في البحث ، وأوجب على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل الى النتيجة لأن مصاحبة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدر بالثقة من النتائج التي يتوصل اليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد في الكثير من أبحاثه ، ولو اتبعها لكان بحق أجدر من بيكون بلقب أبي العلوم الوضعية » إنه لم يقيد نفسه — وما كان في استطاعة عصره أن يقبل التقيد — بالتجربة ، وقد كان غير صبور في التوصل الى نتائج بحثه ، كان يقفز الى هذه النتائج التي لا تبرر صدقها مقدمات تجريبية رغبةً منه في وضع حل للمشاكل التي تواجهه ؛ ومن هنا كان اعتماده في الكثير من الحالات على التفكير الأولي البديهي السابق على التجربة apriori واعتقاده بإمكان التوصل الى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر ، وأظهر وجوه النقص في فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغلغل إلى خفايا الوجود ، ومن هنا كانت محاولته وضع مذهب ميتافيزيقي يشهد بأنه لم يكن تجريبياً بالمعنى الدقيق[١] .

وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً ، وقد عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند المحدثين في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض المحدثين من المناطقة مثل G. H. Lewis ، ولكنه نص صراحة على أن منهج

---

(١) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle ص XVI إلى XIX نقلا من فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الطبيعة .

العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث فى المجردات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع بيكون حديثاً فى الإلحاح فى ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام المشاهدة فى موضوعات رأى بيكون أنها فى غير مقدور الباحث ، وبينما اتفقا فى ضرورة استخدام التجربة وفى أن العلم بالكليات إنما يجىء باستقراء الجزئيات ، اختلفا فى النظر إلى طبيعة الكلى ، فبيكون قصد إلى التوصل للقوانين العامة بينما حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار الكلية .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح فى جامعة الإسكندرية القديمة ، إذ ضمت غرفاً لتشريح الجثث ومعملا للكيمياء ومرصداً فلكيا مزوداً بالآلات ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلا ، وعاد التفكير إلى الجدل اللفظى حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلى هذا فى اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التى تيسر لهم اختراعها ، ووضح هذا فى الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه .

بل لقد وضع الحسن بن الهيثم المتوفى عام ٤٢٠ ﻫ (١٠٢٩ م) أصول هذا المنهج فى مقدمة كتابه « المناظر » من استخدام ملاحظة الظواهر الجزئية وإخضاعها للتجربة (الاعتبار) مع الاستعانة بالآلات التى اخترعها تحقيقاً لأغراضه توصلا لوضع القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يدرسها ، بل أوصى الباحث بالتزام الموضوعية والنزاهة فى دراساته ... وقد ترجمت آثاره إلى اللاتينية أواخر العصر المدرسى وتأثر أهله والذين أعقبوهم بهذه الروح التجريبية الإسلامية .

وأقبل عصر النهضة الأوربية يحمل الثورة على أرسطو ومنهجه القياسى وجدله اللفظى وبراهينه الصورية ونزعوا إلى وضع مناهج جديدة للبحث فنشأت فلسفة العلوم أو طرائق البحث العلمى Methodology واشتد الميل إلى اصطناع

الملاحظة ومزاولة التجربة فى العلوم الواقعية ، وإن ظلوا يستخدمون القياس الصورى فى أبحاثهم العلمية .

ثم أقبل العصر الحديث فى القرن السابع عشر وفيه وضعت أسس المنهج التجريبى فى أوربا على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ إذ أراد — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث(١) — الاتجاه إلى الطبيعة ومشاهدة ظواهرها وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسى الأرسطاطاليسى الذى اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى .

بيد أن فضل بيكون على أقرانه يبدو فى أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم فى تفصيل مراحل المنهج الجديد .

ولم يشأ بيكون أن يحدد مراحل منهجه التجريبى إلا بعد أن يطمئن إلى تطهير العقل قبل البدء فى البحث من الأغلاط والأوهام التى انحدرت إليه من قراءته للمفكرين السابقين ، أو تسللت إليه من إبهام اللغة التى يستخدمها معاصروه ، أو ترتبت على طبيعته البشرية التى تغريه بالتسرع فى إصدار أحكامه ، أو نجمت عن نزعاته وميوله الخاصة ، وهذه هى الأوثان الأربعة Idols التى تعوق التفكير الحر وتعرقل طلاقة العقل ، بل تقوده إلى الزلل ، ومن ثم وجب على الباحث أن يتحرر من ضلالاتها قبل أن يشرع فى بحثه حتى يأمن الوقوع فى متاهاتها .

فإذا احتاط الباحث لهذه الأخطاء المغرية أمكنه أن يشرع فى بحثه بمنهج يقوم على المشاهدة والتجربة ، فيجمع الحقائق التى تتصل بموضوع بحثه بالملاحظة ثم يصفها وصفاً دقيقاً شاملا ، ثم يصنفها حتى يسهل إجراء المقارنات بين بعضها

---

(١) نذكر من هؤلاء روجر بيكون + ١٢٩٢ وباراسيلسوس + ١٥٤١ P. Paracelsus وفون هلمونت + ١٦٤٤ Von Helmont وكوبرنيكوس + ١٥٤٣ وجاليلو + ١٦٤٢ وغيرهم ممن ذكرنا .

والبعض الآخر ، ثم يُقصى ما لا ضرورة له ويتأكد بعد ذلك من صحة ما يفعل بالرجوع إلى الطبيعة واستفتائها فى صواب ما صَنَع ، ويصعد من هذا إلى العلم بصورة الظاهرة .

وبهذه المراحل التى تقوم على الوصف والتقرير يصل إلى القانون العام ، وعن طريق هذا القانون يتسلط على الطبيعة ويتحكم فى مواردها ويفيد من قواها ، وهذا ما لا يتيسر بطرق القياس عند القدماء ، وبهذا يصبح الإنسان مدبراً للطبيعة وليس معبراً عنها ، فإن شرف العلم يقاس بمدى خدمته لحياة الإنسان ، وليس بتسامى موضوعه عن الحياة العملية وبُعده عن مطالبها — كما ظن أرسطو قديماً — وبهذا التمس بيكون معرفة النواميس التى تمكّن من السيطرة على الطبيعة توطئة لتسخيرها فى صالحه .

بهذا المنهج توج بيكون جهود أسلافه ومعاصريه من دعاة التجربة وخصوم السلطة ، سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا المنهج الذى كان صدى بيئته يطبع أوربا بطابعه ، ويتجلى فى سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبى ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين والفلورنسيين (عام ١٦٥٧) والجمعية الملكية (لتقدم العلوم فى لندن ١٦٤٥) وتلتها أكاديمية العلوم فى فرنسا (عام ١٦٦٢) ثم أكاديمية دى فنشى فى روما وأكاديمية دل شمنتو (١٦٥١) Acodemia del Cemento فى فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات فى أوربا كلها وعلى نمطها نشأت معاهد باريس وجرينتش (عام ١٦٧٧) كما ذكرنا فى كتاب سابق[١] . ومن هنا حق للباحثين أن يعتبروا بيكون أبا العلم الطبيعى الحديث .

---

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II, فى الفصل الثالث) ص ١٥٠ — ١٨٩ والأستاذ عباس محمود العقاد : فرنسيس باكون : مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ وتوفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

ولكن بيكون قد جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات ، أن غايته أن يكشف عن « صور الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ومن ثمّ فإن منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقي ، إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين بمهاجمته والحط من شأنه ، فأنكر « ماكولى » جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان !

وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث إذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر بيكون وينشىء منهجه ؛ بل قرر كلود برنار † ١٨٧٨ أن بيكون لم يكن عالماً ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي وسره ، ودليله على هذا أن بيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات وهى ألزم ما تكون للمنهج التجريبي .

وزعمت ستبنج L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى ... إلى آخر الحملات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت مثاراً للجدل بين المفكرين ، استهان بالفرض — مع بيكون — « نيوتن » ، بل و « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون كما تحمس لاستخدامها غيرهم (من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول Whewell) ومن إليهم .

على أن بيكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وإن حذر عواقبه وشرائطه وحذر من الإسراف فى افتراضه والاسترسال مع الخيال الذى يقتضيه مخافة أن تضيع الحقائق فى غمرة هذا الخيال ، وقد كان — مع كل ما قيل فيه — أول من وضع أساس المنهج التجريبى الحديث ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه

من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقدم علمى ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التى أكملت نقص المنهج عند « بيكون » كلود برنار Claud Bernard فى فرنسا وجون ستورت مل J. S. Mill فى إنجلترا ، رفض أولهما أن تستقى الحقيقة من الأدلة النقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستعانة بالنظر العقلى ، وأعلى من شأن الفرض العلمى حتى هاجم موقف بيكون منه ، وأما « مِلْ » فقد وضع القواعد التى يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه — كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند جون ستورت مل[1].

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن فضل أرسطو قديماً وبيكون حديثاً فى تاريخ منهج البحث العلمى ، ولنعقب على هذا بكلمة نوازن فيها بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية عسى أن يزيدنا هذا فهماً للفروق التى تفصل بين العلم والفلسفة بمعناها التقليدى :

---

(١) بالاضافة إلى ما ذكرنا فى هوامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره فى نهايته انظر :

-Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science

B. Russell, Principles of Mathematics

A.D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincaré, La Science et l Hypothès

A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l' Expérmentation

محاضرات ابن الهيثم التذكارية — الدكتور على النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام — الدكتور مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه — الدكتور زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ١٩٥١ — الدكتور محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث طبعة ثانية ١٩٥٣ .

فى خصائص المعرفة العلمية والفلسفية

تمهيد – مميزات المعرفة العامية – أظهر مميزات المعرفة العلمية – أهم صفات العالم (دارون كنموذج مثالى للعالم) – أظهر مميزات المعرفة الفلسفية – أهم خصائص الموقف الفلسفى

تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأةً وتعريفاً وموضوعاً وغايةً ومنهجاً ، واستيفاء للحديث عن مجالها نُعقّب بكلمة نحدد فيها خصائصها مقارَنةً بخصائص المعرفة العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير فى ثنايا ذلك إلى بعض الخصائص التى تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة فى وسط ثقافى واسع النطاق ؛ وقد آثرنا تيسيراً لفهم الموضوع الذى نحن بصدده ، أن نرجئ حديثنا عن مميزات التفكير الفلسفى حتى ننتهى من عرض الخصائص التى تميز التفكير العلمى ، لأنها أكثر ثباتاً واستقراراً ، وأدنى إلى اتفاق الرأى بين المفكرين .

ونبادر فنقول — ونحن فى مستهل حديثنا عن هذا الموضوع — إن العلم المقصود فى حديثنا هنا هو العلم الطبيعى الحديث الذى استقلّ عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأما الفلسفة فيراد بها معناها التقليدى السالف الذكر .

وحرصاً منا على الإيضاح نمهد بكلمة عاجلة عن أهم خصائص المعرفة العامية (غير العلمية) :

مميزات المعرفة العامية :

تبدو المعرفة العامية فى صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية ، واستعانوا بها على ما يصادفهم فى حياتهم العملية من مسائل . فالمعرفة العامية تبدو فى صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للعامى خليطاً من

جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ؛ ثم إن هذه المعرفة العامية تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامية في صورة صفات وكيفيات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفتقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتمسها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ؛ وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللا غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العوام إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة أو التجربة .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطفة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورية وسيزيد هذا وضوحاً حديثنا عن :

أظهر مميزات المعرفة العلمية :

تختفي النقائص السالفة الذكر في المعرفة العلمية ، لأن أظهر خصائصها : أنها تستقى من التجربة فلا تجيء بالتواتر Tradition ولا تؤخذ عن الآخرين — بالغة ما بلغت شهرتهم أو علا نفوذهم — إن العلم يبدأ بالشك المنهجي الذي يراد به تطهير العقل في بداية البحث من كل ما يحويه من أفكار سابقة ، هذا الشك عنصر من

عناصر اليقين ، وهو يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة ، ويحرره من ضغط الأفكار الخاطئة التي تستبد بتفكيره وتشل طلاقة عقله ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » في الجانب السلبي من منهجه على تحقيق هـذا الشرط في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأفضل للعالم — أو الفيلسوف كما سنعرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف من حقائقه من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعده على كشف المجهول من الحقائق — إلا أن هذا الجهل خير للباحث من أن يشرع في بحثه وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتغريه ببذل الجهد لتأييدها وإغفال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمي ؛ فإن العلم يتميز بالنزعة الموضوعية Objectivity ويراد بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نشتهي ونتمنى أن تكون ، ومن ثم يقتضى منهج البحث العلمي أن يتجرد الباحث من أهوائه وميوله ورغباته حتى يصبح موضوع البحث واحداً في نظر جميع مشاهديه ، وبهـذا لا تدخل الخبرة الذاتية Subjectivity في نطاق البحث العلمي .

وفي هذا يختلف العلم عن الفن في كل صوره ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يصوره — إن كان مصوّرا — أو ينظمه شعراً — إن كان شاعراً — من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته ، أما العالم فإن منهجه العلمي يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو في الواقع ، إن الفنون ابتداع ذهني تلقائي ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقريرها كما هي في الواقع ، والشخصية الفردية في الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل في التفرقة بين شخصية الفنان ولا شخصية العالم : الفن أنا والعلم نحن ا فيما يقول — « كلود برنار » — فإذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوا في آخر المطاف إلى نتائج واحدة ، ومحك الصواب عندهم

هو « التجربة » التى يمكن تكرار إجرائها — للتثبت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة ، أما فى حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء فى صور شتى أو قصائد متباينة ، و بمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، تكون عبقرية كل من أصحابها !

وينشأ من هذا أن تكون النزاهة Disintrestedness أخص ما يميز التفكير العلمى ، فالعالم لا يُخضع بحثه لعقيدة دينية أو فكرة قومية أو شهرة فردية أو مصلحة ذاتية ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، قيل إن « هيكل » † ١٩١٩ Heackel قد زَوّر مرة فى صورة لجنين حيوان حتى تبدو قريبة من جنين الإنسان ، فيثبت بذلك نظريته فى التطور أملا فى أن يذيع بعد هذا اسمه ، فلما كُشف تزويرهُ واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها ولكنها أغفلت دعوة مواطنها « هيكل » استخفافاً به كعالم !

ومن أخص ظواهر العلم أنه يبحث فى ظواهر الأشياء التى تخضع لحواسنا ، فهو يبدأ بدراسة المحسوسات وإن كان لا يقنع بالوقوف عندها ، وإنما يهدف إلى وضع قانون على عام يفسر الظواهر التى يدرسها ؛ إن العلم لا يستقيم بغير كشف القوانين العامة التى تكون هذه المحسوسات تطبيقاً لها فيما يقول : « برترند رسل » ووظيفة القانون العلمى تقوم فى تفسير الظاهرة التى يدرسها ، وذلك بردها إلى عللها التى أدت إلى وجودها ، وإذا عرفنا علة الظاهرة الطبيعية تيسر لنا بعد هذا أن نسودها ونتحكم فى توجيهها ، ونستغلها لصالح حياتنا ، و بهذا الجانب التطبيقى كان اتصال العلم بالحياة العملية .

غاية العلم إذن هى كشف العلاقات الثابتة التى تقوم بين الظواهر بعضها والبعض ، وصياغة هذا فى قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر الطبيعية ، ومتى

عرف الباحث العلاقات التي تقوم بين الظواهر تسنى له أن يتنبأ بوقوع الظاهرة — فى المستقبل — متى عرف الظروف التى تؤدى إلى وجودها، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه، وهو وليد اضطراد العلاقات بين الظواهر، وهذه هى الحتمية أو الجبرية العلمية Determinism التى لا يستقيم العلم بغير الاعتقاد فى قيامها.

معنى هذا أن الحوادث تبدو في نظر العالم ضرورية محتومة وليست ممكنة كما يتصورها العامة، أساس هذه الحتمية أن الظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها، ولا يمكن أن تقع الحوادث مصادفة واتفاقاً، فإذا ثار البركان وألقى بحممه، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها، ومتى توافرت هذه الأسباب تيسر التنبؤ مقدماً بثوران البركان، ومثل هذا يقال فى سائر الظواهر الطبيعية.

علمنا إن المعرفة العلمية لا تجىء بالتواتر ولا تستقى من الآخرين — قدماء أو معاصرين — ومصدرها الرئيسى الوحيد هو التجربة، لأن العلم يبدأ دراسته بالمحسوسات وإن كان لا يقف عندها، بل يتجاوزها إلى وضع قانون على عام، ومنهج البحث العلمى هو المنهج التجريبى الذى أسلفنا بيان مراحله الرئيسية الثلاث، وعن طريق هذا المنهج تستقى الحقائق العلمية، ومن ثم يستبعد التواتر والتأملات العقلية المجردة والخوارق والسلطة ونحوها مصدراً للمعرفة العلمية.

وينزع العلم — حرصاً على دقة نتائجه وحقائقه — إلى التكميم — أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه إلى طول الموجات أو قصرها، وإذا درس الصوت ردّه إلى سعة الذبذبة، وإذا بحث فى الحرارة حولها إلى موجات حرارية، أو نظر فى اللون أحاله إلى موجات ضوئية يحدثها ... وهلم جرا، وبهذا يتيسر للباحث أن يعبّر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية، ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة فى الحقائق العلمية، من أجل هذا ،

كلف العلم بالقياس والوزن ، واختُرِعت تيسيراً لأبحاثه أجهزة وآلات تساعد على تحقيق هذا الغرض(١) .

هذه أظهر مميزات المعرفة العلمية ، نعقب عليها بكلمة نُجمل فيها أهم الصفات التي يجب توافرها في العالم .

أهم صفات العالم :

يستقي العالم الحقائق من التجربة وحدها كما قلنا من قبل ، ويقتضي هذا أن يحرص على حرية تفكيره ويحتفظ بشجاعته الأدبية ، فلا يُخضع بحثه لسلطة سياسية أو دينية أو علمية أو اجتماعية أو قومية أو غيرها مما يحتمل أن يشوه الحقيقة ابتغاء مصلحة معينة ، فيجعل البحث إشباعاً لرغبة شخصية أو تحقيقاً لمصلحة مّا ، وليس أداة لكشف الحقيقة في ذاتها ، كما يتصف العالم بالتؤدة في إجراء أبحاثه ، والأناة في إصدار أحكامه ، والاعتصام بالصبر ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، أليست الموضوعية والنزاهة من أخص صفات البحث العلمي . . ؟ هذا إلى شجاعته الأدبية التي تجعله يصمد للدفاع عن الرأي الذي ينتهي إليه بحثه الموضوعي ويقف وراءه مهما أثار عليه ذلك من حملات ، فإذا اقتنع ببطلان رأي يعتنقه ، تخلّى عنه في غير تردد . . . إلى غير هذا من خصائص لازمت أساطين العلم طوال تاريخه(٢) .

---

(١) قارن كلود برنار C. Bernard في كتابه السالف الذكر والمدخل الذي كتبه الأستاذ جيل صليبا في كتابه : علم النفس ، وكذلك :

Bertrand Russell, Scientific Outlook. 1934

وفيه فصول قيمة عن منهج العلم ومميزاته وحدوده ونحو ذلك .

L. Liard, Science Positive et Métaphysique

G.W. Cunningham, Problems of philosophy

ولا سيما في الفصل الثالث عن منهج العلم والخامس عن العلم والفلسفة .

وفي كثير من مصادر أخرى ورد ذكرها في آخر هذا الفصل .

(٢) نذكر « دارون » صاحب نظرية التطور كنموذج للعالم الذي حقق صفات العالم =

حسبنا هذا إيضاحاً لخصائص المعرفة العلمية ومميزات المشتغلين بها ، فإن فيما ذكرنا عنها ما يضيء الطريق إلى فهم مميزات المعرفة الفلسفية وصفات أهلها :

أظهر مميزات المعرفة الفلسفية :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية في خصائص وتختلف في أخرى ، وفيما

على أكمل وجه مستطاع » كان رجال اللاهوت يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها نهار وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأنساب وأنها لازمت صورها منذ خلقت لم يطرأ عليها تطور ما ، فلما عرض لدراسة هذا الموضوع « داروين » قضى أعواماً يجوب الآفاق باحثاً عن مادة يجمعها للدراسة ، يبحث في بطون الأرض وأعماق البحار ، في البراكين والجزر المرجانية والغابات والبقاع المتجمدة والاستوائية ونحوها ، ولبث أكثر من عشرين عاماً (من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٨) يقوم بأبحاثه في دقة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة يعلن فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى ذات يوم من عالم آخر (هو ألفرد رسل والاس A. R. Wallace) خطاباً ضمنه نتائج دراساته مستقلا في الموضوع نفسه بعد دراسة عشر سنوات طوال ، ودهش « داروين » لأنه لاحظ من خطاب « والاس » أنه توصل إلى نفس النتائج التي انتهى إليها « داروين » بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection وطلب « والاس » أن تعرض خلاصة أبحاثه في جلسة يعقدها مجمع « لينيوس » العلمي ، فأذيعت مع خلاصة النتائج التي توصل إليها داروين في جلسة واحدة (في يولية ١٨٥٨) وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية .

والذي يعنينا من هذه القصة أن « داروين » حين عرض لدراسة موضوعه لم يعتد قبل البحث رأيا يجاهد لتأييده ، ولم يجار في أبحاثه موقف الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يخضع لرأى شائع بين جمهرة الناس ، ولا لنفوذ حاكم سياسى أو عالم معروف سابق عليه أو معاصر له ، ولم يستق حقائقه إلا من التجربة وحدها ، ولم يدخل في بحثه الخوارق أو الغيبيات أو الخرافات أو نحوها ، وكان في بحثه الذي استغرق أكثر من عشرين عاماً مثالا للصبر والأناة والتريث في إصدار الأحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يتعجل شهرة ولم يقصد إلى إثارة ضجة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ؛ وكان نزيهاً حتى في موقفه من « والاس » الذي كاد يسلبه ثمرة جهوده هذا الزمن الطويل ، بل يصرح داروين أنه راض نفسه على التجرد من كل المؤثرات حتى يتسنى له أن يرفض في غير تردد أي رأى يقتنع — بعد البحث والتمحيص — ببطلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه إليها البحث . وقد أثارت نظريته العسكرات الدينية في العالمين الأوروبي والأمريكي ، وعرضته لحملات عنيفة طائلة ، فلم يرده هذا عن مواصلة الدفاع حتى تم لها على يده وأيدى أتباعه أن تنتصر .

(انظر توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية — في الفصل الثامن : النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الغابر) .

ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإيجاز فى عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .

قلنا إن غاية العلم وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر الحسية التى يتخذها موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات لا تُكوّن بذاتها علماً[١] ، أما الفلسفة — بمعناها التقليدى — فإنها لا تبحث فى الظواهر المحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود اللامادى ولواحقه — كما سنعرف فى الفصل التالى .

وإذا كانت طبيعة الموضوعات التى يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها باصطناع المنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة ، فإن طبيعة الموضوعات التى تعالجها الفلسفة تقتضى اصطناع مناهج الاستنباط العقلى السالف الذكر ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة — فى وضعهما التقليدى — يختلفان موضوعاً ومنهجاً .

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل الأولى أو القصوى للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة (ويقصد الفلسفة الأولى وهى ما نسميه الآن ما بعد الطبيعة) هى علم الموجود بما هو موجود[٢] ، ويقول ديكارت حديثاً إنها البحث عن العلل الأولى والمبادئ الصحيحة التى يمكن أن تُستنبط منها علل كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذى صدرت عنه جميع الموجودات كما أشرنا فى الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تُستمد أصلاً من التجربة ، بينما تُستقى الحقائق الفلسفية من العقل (والحدس عند الحدسيين) فإن العالم والفيلسوف متفقان فى عدم استقاء الحقائق عن سلطة ما — دينيةً كانت أو سياسيةً ، عُرفية أو اجتماعيةً أو علميةً أو غير ذلك ؛ من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحثه بالشك المنهجى الذى يطهر العقل من أفكاره السابقة رغبةً فى التوصل إلى الحقيقة ، ويبدو هذا فى

(1) B. Russell, The Scientific Outlook. p. 58-9.

(٢) انظر ما كتبناه عن مفهوم الفلسفة فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

الجانب السلبي فى المنهج التجريبي عند بيكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفلسفي عند ديكارت من ناحية أخرى[١] .

والمعرفة العلمية تتناول وصف الوقائع وتقريره بالملاحظة والتجربة ، أما المعرفة الفلسفية فمن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون (فلسفة القيم) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدراً رئيسياً لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة فى المجال الذى تصلح له يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التى لا يمكن التوصل إليها عن طريق المشاهدة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا ببعض الناس خطأ إلى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوحى الإلهى وحقائقه ! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ، إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولاء كل منهما — كإنسان يحيا فى مجتمع — للعقيدة الدينية التى يدين بها ، وفى تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكد ذلك[٢] .

أهم خصائص الموقف الفلسفى :

وللموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أجملها « باهم » Bahm — بجامعة مكسيكو الجديدة — فى كتاب نشره عام ١٩٥٣ —[٣] فى تسع مميزات نجملها فيما يلى :

أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذى يعترى الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن الحيرة perplexity التى تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ عن الدهشة wonder التى تنتابه عند الشروع فى التفكير وتغريه بحب الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة »

---

(١) انظر ص ١١٧ — ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة (طبعة ثانية)

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 12—13

تتطلب حلا ، كفيل بإثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع فى نفس الإنسان .

٢ - وثانيها أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلة لا يكفى لإيجاد موقف فلسفى ، بل لا بد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، وتخضع لتأملاته التى تستهدف وضع حل لها .

٣ - وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفى الذى يفتقر إلى ما يبرره ، و بغير الشك (المنهجى الذى ينشد المعرفة الحقيقية) لا يكون تفلسف « فالفلسفة موقف العقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة » وهى تأبى أن تقنع بالقضية التقليدية التى تزعم أن كل لبيب يعرف لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وايتهيد »[1] ويؤكد هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول لمشاكل بل تقوم فى تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل .

٤ - ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، إذ لا يكفى فى الموقف الفلسفى أن يساور الإنسانَ — شكٌ بصدد معتقداته ، بل يقتضى هذا الموقف أن يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ، إنه يصغى لكل رأى ، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستجيب لقول القائل : متى اختلف عاقلان ، وجد كل منهما ما يتعلمه من قرينه .

٥ - خامسها أن صاحب الموقف الفلسفى يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة و يمليه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن فى باطنه كل حقائقه ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفى بالاستعداد لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أبدت الخبرة أو المنطق ذلك ، و بالتفكير المنطقى كثيراً ما ننتهى إلى ضرورة التخلى عن بعض معتقداتنا متى وجدنا فى غيرها ما يبرر التسليم به .

---

(١) نقلنا هذا عن المصدر السالف الذى يشير إلى كتاب : Alfred North Whitehead. Modes of Thought, 1938

من هنا قيل إن الموقف الفلسفي يميل إلى الاسترشاد بمنطق العقل .

٦ — وسادسها أنه موقف ارتياب، وتعليق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه يميل إلى أن يظل في ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلا كافيا على صحته ، ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما افتقرت النتائج إلى ما يبررها .

٧ — وسابعها أنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدام الذي يؤدي بصاحبه على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد الذي يعوق تفنيد الرأي المعتقد فيه ومناقشته ، وإذا قيل إن الموقف الفلسفي يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن الفيلسوف يحاول إذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذي يدرسه أن يجد له تفسيراً في ضوء ما تهيأ له منها ، هذا موقف اعتقادي ولكنه ليس تعصبيا يقوم على الجزم برأي أو القطع بحكم ؛ وكما أن طبيعة التفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الإمعان في الشك الموغل الذي يعرقل النظر العقلي ويشل طلاقة التفكير .

٨ — وثامنها أنه موقف يتسم بالمثابرة ، إذ ليست الفلسفة إلا محاولة متصلة لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجي المؤقت لا يكفي لجعل صاحبه فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفي وليد تفكير نظري استغرق زمنا طويلا ، والفلسفة التماس للفهم الذي يأبى أن يستكين لما يصادفه من مصاعب ، إنه جهد عنيد في سبيل التفكير الواضح الذي يكشف الحجب ويرفع عن الحقيقة الأستار .

٩ — وتاسعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز بتفكيره الهادئ المتزن ، إنه — كفيلسوف — يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ، إنه ينشد الفهم والإدراك ، ومثله الأعلى أن يعلي صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثاراً للجدل ، وقد ضاق بعض مفكري الشرق بتطرف الغربيين في التفرقة بين العقل والعاطفة (وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية) وأشاروا إلى أن الفلسفة — في معناها اليوناني

الأصيل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة — تتضمن اتجاها عاطفياً نحو الحياة ، ومن أجل هذا يهدف الموقف الفلسفي إلى أن يكون انفعالا مجرداً عن الهوى و إثارة نزيهة محايدة للعواطف ! وهو ما يميل المعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه هي خلاصة الخصائص التي يتسم بها الموقف الفلسفي فيما يرى « بام » وفيها أجمل في صورة جديدة كثيراً مما ورد متناثراً في حديثنا السالف ، والرأي عندنا — تعقيباً على الفقرة الأخيرة في حديثه — أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الإبداع الفني في كل صوره — كما ألممنا من قبل — فالعالم يدرس موضوعاته كما هي في الواقع ، وفي طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يُيَسر ذلك ، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مُقوّمات شخصيته ، وإذا كانت شخصيات العلماء وخلافاتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمي ، وتختفي آثارها في القوانين التي يتوصلون إلى وضعها ، فإن روائع الفن — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — تختلف باختلاف منتجيها ، وتسمو بمقدارما في عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما في أخيلتهم من سعة أو ضيق ؛ أما الفلسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقه ، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل إنها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالا .

و إيضاحاً لخصائص الفلسفة نضيف إلى هذا — ما دمنا في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن — أن العلم الطبيعي يشبه الفلسفة — عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها — من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العملية على نحو ما أبنّا من قبل ، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية في مجال الصناعة

والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فإن غايته لم تزل بعد مثاراً للجدل ، فمن الباحثين فيه من يجعل غاية الفن قائمة فى التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأريج عن الزهر ، والنور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها فى شتى مجالاتها . . . وهذه مشكلة نرجىء الخوض فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

هذا إلى أن الفيلسوف يتصف بحرية التفكير والشجاعة الأدبية والروح النقدية والسماحة وعدم التعصب والتأنى فى البحث والتريث فى إصدار الحكم .. وغير هذا مما أسلفنا الإبانة عنه عند ما تحدثنا عن أهم صفات العالم ، بالإضافة إلى ما ذكرنا عند الحديث على خصائص الموقف الفلسفى ، فحسبنا ما أسلفنا فى هـذا الصدد .

على أننا نخشى ونحن فى نهاية هذه الكلمة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعى والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض بينهما ، والأصح هو ما قلناه — وما لا نمل تكراره — من أن الخلاف بينهما — موضوعاً ومنهجاً — مرده إلى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير فى عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف فى وجهات النظر ومناهج البحث ، من غير أن يُفسد هذا الاختلاف ما بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، توطئة لاستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة البشرية كما ألمعنا من قبل .

واستيفاء للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

التفرقة بين المعنى الذى يحمله لفظا « علم » و « فلسفة » حديثة العهد ، إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التى

ستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد ، ويكاد الباحث لا يلمس إذا فرد أن دلالة اللفظين قد توحدت حتى مطلع العصر الحديث ، إذ بدأ انفصال العلم عن الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي ممن طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق المشاهدة ، فإذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات والأجهزة التي تكره الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوبرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus وتيخو براه + ١٦٠١ Tycho Brahe ثم كبلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo وغيرهم ، ثم جاء فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فمهد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة ؛ وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود ، إذ انتهى من شكه المنهجي إلى أول مراحل اليقين ، وهي التثبت من وجود نفسه كذات تفكر ، قبل أن يدلل على وجود جسمه ! بهذا انتهى إلى ثنائية لم يوفق معها في تأويل التفاعل القائم بين النفس والجسم [(١)] ، فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود ، أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ، ولاح المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر ، فاصطنعه العلم واستقل به عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ولم تُعرف التفرقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان مرجع الفضل في هذا — إلى حد كبير — إلى أن نيوتن + ١٧٢٧ I. Newton قد ميز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبرراً لإقحامها في مجال عمله كعالم فلكي وطبيعي [(٢)] ، ولكن الفاصل الذي

(١) رده ديكارت إلى الغدة الصنوبرية Pineal gland وهو حل غير مقنع ، فحاول « ليبنتز » تفسيره بنظريته في الذرات الروحية ، وحاول سبينوزا تفسيره بنظريته في وحدة الوجود .

(٢) أوضح نيوتن قواعد منهجه الأربع في كتابه Mathematical Principles of Natural Philosophy في الكتاب الثالث وفي ختام كتابه « الفروض » فتشابه يكون في استخفافه بالفرض العلمي ، وأتباعه خصوم الفرض إ أما لم .

يميز بين الفلسفة والعلم إبان القرن السابع عشر كان لا يزال ضيقاً غير ملحوظ ، وإن لوحظ بين مفكريه ميل إلى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تمييزاً لها عن سائر صور التفكير الفلسفي [١] ، وقد واصل مفكرو ذلك العصر الخلط بين العلم والفلسفة في تعبيراتهم ، فكان « ديكارت » يجمع في كتابه « مبادئ الفلسفة » بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وضوح ، بل إن « نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول في وضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي — كما نفهمه الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان ، وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم يقصد قط إلى وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية فيما يقول « كلية » .

ويقول ميرز Merz [٢] إن العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم Science بمعناها التجريبي الراهن هو المجمع البريطاني لتقدم العلم The British Associaiton for the Advancement of Science وهو الذي أنشئ عام ١٨٣١ ولا يزال يحرص في أبحاثه على استبعاد الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة ، مكتفياً بالعلوم الطبيعية التي تقوم على مناهج البحث التجريبي [٣] .

---

(١) انظر A Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26—27. (In : Outline of Modern Knowledge, London 1935)

(٢) Merz, History of the European Thought in the 19th Centry vol. I. p. 98.

(٣) لهذا المجمع نظير في أمريكا ، ويعقد في بريطانيا اجتماعاً سنوياً يستمر أسبوعاً أو أكثر في إحدى المدن — الصناعية عادة — وقد عقد بعض اجتماعاته في كندا والهند وجنوبي أفريقية واستراليا — ويحضر اجتماعاته في العادة أعضاء من أنحاء العالم قد يزيدون على الألفين — أو هكذا كان اجتماعه الذي قدر لي أن أحضره في مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ — ولكل علم هيئة تقوم بإلقاء أبحاث ومناقشتها صباحاً ومساء ، وتهتم الصحف البريطانية ومحطة الإذاعة بهذا —

وفى فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبى الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التى نشأت عام ١٦٦٦ ، مع أن الجمعية الملكية فى لندن The Royal Society (for the Improvement of Natural Knowledge) قد نشأت فى عام ١٦٦٢[1] ولكنها لم تستخدم اللفظ فى معناه الراهن الذى يجعل العلم يخالف الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ويشير بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان فى نهاية القرن الثامن عشر على يد هولباخ (فى كتابه نظام الطبيعة الذى صدر عام ١٧٧٠) و « كانط Kant » فى كتاب له ظهر عام ١٧٨٦ ، وشيلنج Schelling فى كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ عرض أولهم النتائج التى توصل إليها العلماء الطبيعيون الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما فى كتابه المبادىء الأولى للعلوم الطبيعية ، وأخذ شلنج فكرة « كانط » فى القول بأن الطبيعة نظام ديناميكى وطبقها على الكائنات العضوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز يجرون على التقليد القديم فيستخدمون فى بعض المناسبات لفظ الفلسفة فى موضوع العلم الطبيعى ، فمن ذلك أن فى جامعة كمبردج — مركز البحث العلمى التجريبى فى إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ علم الحيوان « جيمس جراى J.Grey » واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية ! ! ولكننا نلاحظ بوجه عام أن العلماء منذ نزعوا إلى فصل العلم عن الفلسفة فى القرن

= الاجتماع كثيراً — إلى جانب ما تقوم به هيئاته المختلفة من رحلات يومية فى شتى نواحى المنطقة التى يجتمعون فيها ، وفى اجتماعاته فرع لدراسة الأنثروبولوجيا Anthropology وآخر لعلم النفس باعتبارهما علمين طبيعيين أو ينزعان إلى هذا الاتجاه التجريبى ، فاجتماع المجمع حدث له دويه فى الصحف وصداه عند الرأى العام ، وكذلك الحال فى المجمع الأمريكى الذى يحمل نفس الاسم : يشبهه فى أغراضه ووسائله : واجتماعه يثير الصحافة ويحرك الرأى العام ، ويهز بأنبائه أمواج الأثير .

(١) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby, An Introduction to the History of Science. p. 105

السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم و بين الفلاسفة جفوة ، إذ استخف العلماء فى أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها — وسنعود إلى بيان هذا فى الباب التالى — اعتز العلماء فى أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجاً له ، واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة فى القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم ، وضعف اعتبار الفلاسفة للواقع ، ولكن المؤرخين يلاحظون فى القرن العشرين تحولا فجائيا تمثل فى الانتقال السريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويرضى « ولف » Wolf الأستاذ بجامعة لندن[1] إلى تاريخ هذا التحول الذى قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، و بينهم و بين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيرجع هذا التحول الفجائى إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه « بالإمكان الصرف » إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعا من التصوف ، فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقى عقليا تصوريا حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ووصفه غيرهم بأنه نور ... إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض الذى ينشأ عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمى من قبل ،

---

(١) فى بحث نشر فى سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy (من ص ٥٤٢ إلى ص ٦٩٢ فى السلسلة السالفة الذكر — وقد نقل هذا البحث الدكتور أبو العلا عفيفى تحت عنوان « فلسفة المحدثين والمعاصرين » كما نشر المؤلف فى السلسلة نفسها (من ص ٣ — ٤٦) بحثاً آخر تحت عنوان : A Philosophic & Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال العصور .

وقد أدى هـذا كله إلى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين .

هذا من الناحية التاريخية الخالصة ، فإذا تجاوزنا التاريخ إلى نقد هـذه الظاهرة ، قلنا إن الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويُعرِّض نتائج البحث العلمى للتشويه والتلف[١] .

وقد كان مما ساعد العلماء فى مطالع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلعوا إلى العلم التجريبى والتمسوا فى رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويرفع مستوى أهلها ، ولـكن الآمال التى علقها الناس على العلم فى قدرته على تحقيق السعادة للناس وتيسير أسبابها قد انهارت فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يطامنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ، فـكان التقارب والتوادد الذى رأيناه فى القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة[٢] .

بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضـيقة حتى ليستخف بكل ما عداها من وجوه البحث العقلى ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة التقليدية موضوعا ومنهجاً ، فيداخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج العلم — على النحو الذى نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وغيرها مما سنعرض لدراسته فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الـكتاب .

---

(١) إن الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محموداً متى أفقد العلماء شجاعتهم الأدبية فى الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير الضيق ضد رجال الدين ، فمن الخير ألا يكون بين الطائفتين مودة ولا جفوة ! وقد كان « جاليليو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن » على تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثالا ! ! أنظر فى هذا A. Walf, Recent & Contemporary Philosophy, p. 590-1

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وبعض ما ورد فى مصادر الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A.D., Scientific Method: inquiry into the Character & Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought, 1923.

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures & Essys,: On the Aim & Instruments of Scientific Thought.

A. Wolf, Essentials of Scientific Method.

Cohen, M.R. & Negel, E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of Logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K., Grammar of Science, 3rd ed. 1911.

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Wastaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short. Hist of Science

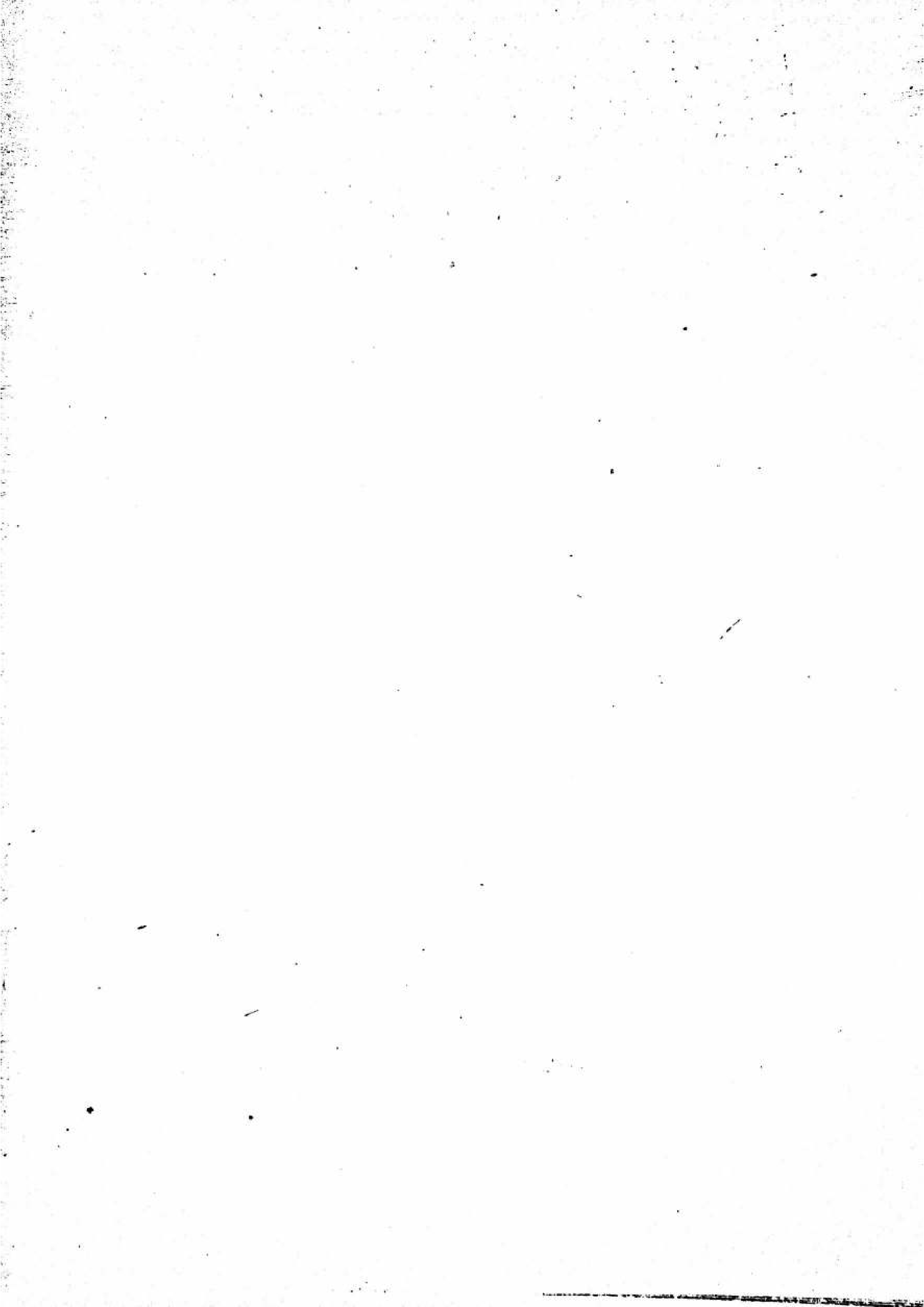
Sarton G., Hist. of Science (vol. I., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

Poincaré, H.,
(1) La Valeur de la Science
(2) Science and Method, Eng. Trans. by F. Maitland
(3) Foundations of Science, 1929

Lalande, A., Lectures Sur la Philooophie des Sciences
J. Lachelier, Fondement de L' Induction
Gaston Bachelard, Le Nouvel Esprit Scientifique
Berthelot, Science et Philosophie
Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonnment
Chasles, De Méthode en mathèmatiques
De la Méthode dans les Siences

كتاب ضخم فى جزءين نشرته دار « فليكس ألكان » وكتب فصلا من كل علم عالم ثبت حجة فى مادته (دور كايم فى منهج علم الاجتماع ، وليفى برول فى منهج علم الأخلاق و « ريبو » فى منهج علم النفس) . . . الخ الخ »

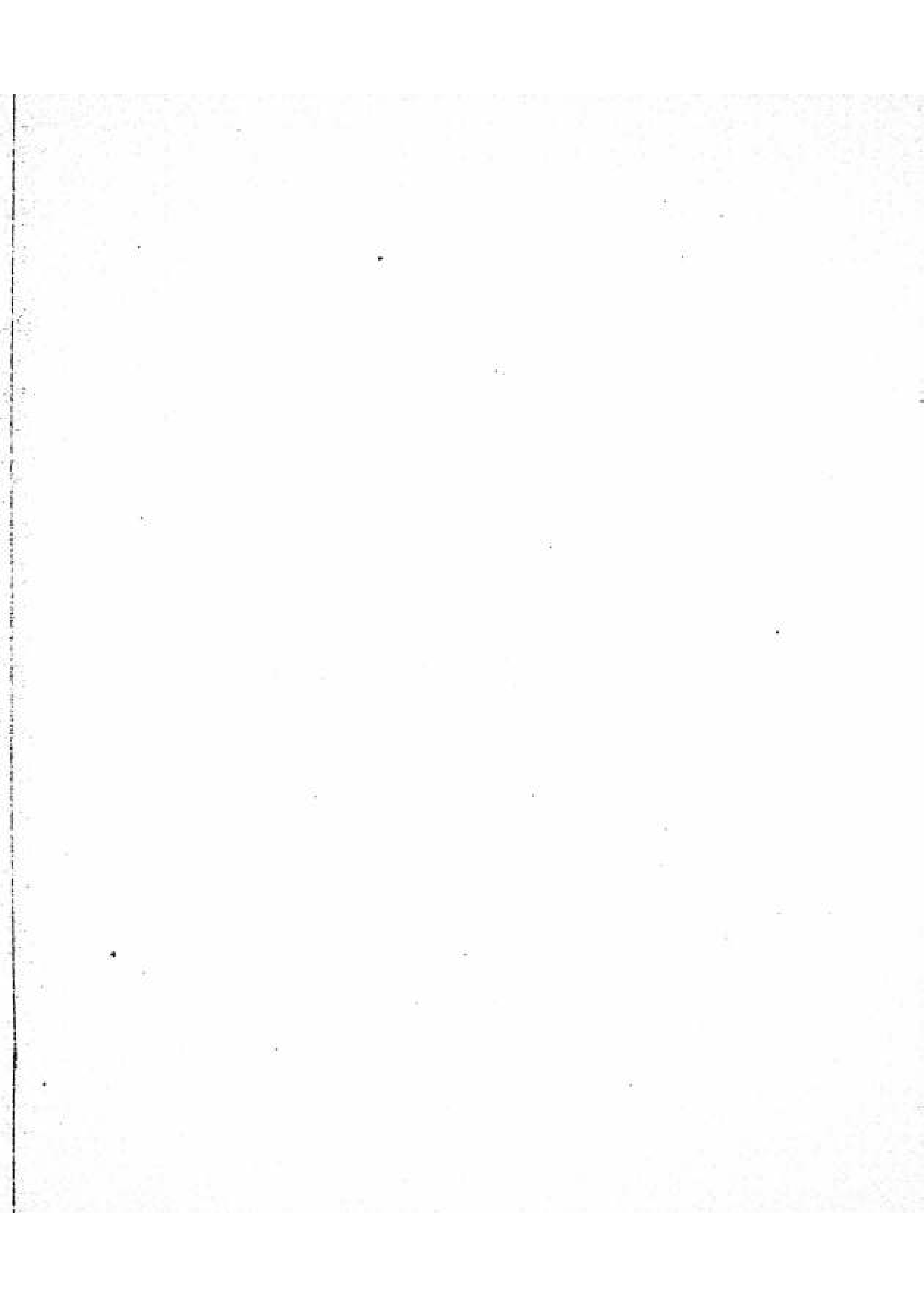


الباب الثانى

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

الفصل الثانى : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه

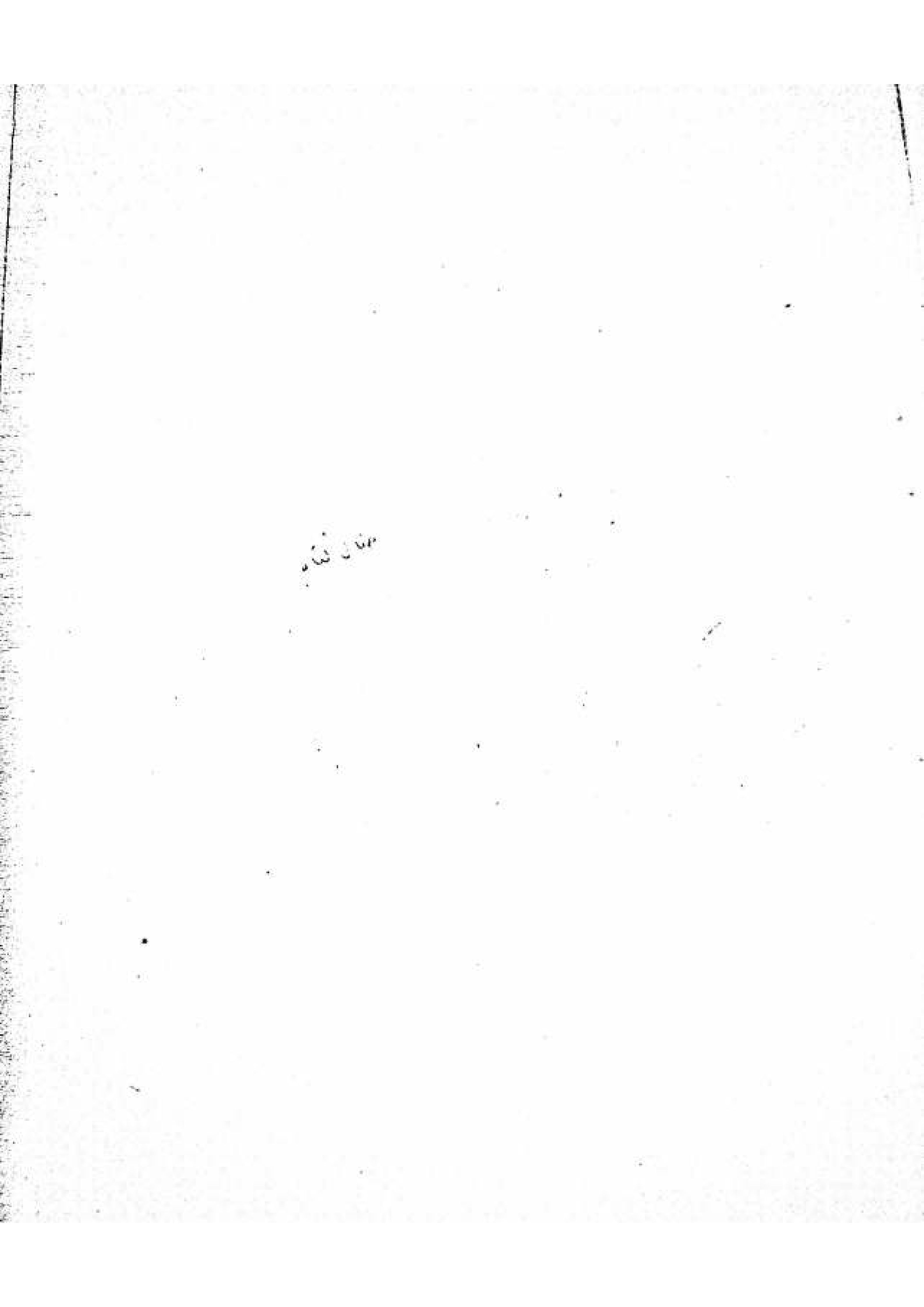


الباب الثانى

مبحث الوجود أو الأنطولوچيا

عرضنا فى الباب السالف أظهر الاتجاهات المعروفة فى تصور الفلسفة — نشأة وتعريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، عند مختلف المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة — ووازنا بين مناهج البحث العلمى ومناهج البحث الفلسفى فى أشيع صوره ، وألمعنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هى الأنطولوچيا أو الوجود والإبستمولوچيا أو المعرفة والأكسيولوچيا أو القيم .

وسنبدأ فى الباب التالى بدراسة أولاها « مبحث الوجود » نتناوله فى فصلين : نتحدث فى أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض فى ثانيهما لمناقشة خصومها فى إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبنا بالحديث — فى بابين تاليين — عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم .



الفصل الأول

ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإبستمولوجيا – مجال ما بعد الطبيعة – إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو – مذاهب في تفسير الوجود : المذهب المادي ، المذهب الروحي ، تعقيب

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإبستمولوجيا :

من مؤرخي الفلسفة من وحّد بين ما بعد الطبيعة ومبحث الوجود لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية ، لأنها تناولت بالبحث المبدأ الذي صدر عنه الوجود ، والمصير الذي ينتهي إليه — وإن لم تغفل البحث في مجالات المعرفة — فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — بأنها البحث في الوجود بما هو وجود being as being .

ومن المؤرخين من وحّد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة ، فهي كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن إليهما من المحدثين نظرية في المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الإبستمولوجية وثيق لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يُفضي توّاً إلى البحث عن مقوّمات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنساني — من حواس أو عقل — تتجه في أول أمرها إلى العالم الخارجي الذي تقتضي حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث في الوجود قبل البحث في مشكلة المعرفة ، حين فرغ

الإنسان من التأمل في الموجودات التي تحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها[1].

ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملا لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً. ويظهر أن « ولف » + ١٧٥٤ C. Wolff كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التي تشمل — بالإضافة إليه — البحث في الكون وفي النفس وفي اللاهوت.

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية في القرن الماضي عن فكرة توحّد بين الوجود والمعرفة، ويبدو هذا في الحركة الفلسفية التي أعقبت « كانط » في ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel، وكانت نظرية المعرفة في الفلسفة الهيجلية تشمل ما بعد الطبيعة[2]. ولكننا رأينا أن نكرس هذا الباب للبحث في « ما بعد الطبيعة »، وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالي استيفاء لهذا المبحث الذي يحتل مكان الصدارة في الفلسفة الحديثة، وإن نفرت منه فلسفات المعاصرين بوجه عام، وقد رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المناطقة والماديين الجدليين والعمليين البرجماتيين والوجوديين من هذا هذا المبحث[3].

مجالات ما بعد الطبيعة :

وقد عالج الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقا، فعرض لها فلاسفة إيونيا القدامى حين حاولوا أن يضعوا نظرية في تفسير العالم بالبحث عن حقيقة الموجودات، وتناول أفلاطون البحث في مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذي انصب على دراسة العلم الإنساني وطبيعة الموجودات معاً.

---

(١) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135

(٢) R.B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 & ch. XII.
وقارن O.O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

(٣) انظر ص ٤٢ إلى ٦٨ في هذا الكتاب.

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث فى الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزاً لها من الفلسفة الثانية (وهى العلم الطبيعى عنده[1]) كما سماها بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقاً — لا الأولى فى جنس من الأجناس — وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود .

وقد كان أندرونيقوس الرودسى Andronicus الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عندما قام بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية ، فكأنه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلى الطبيعة فى ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً فى عرف المنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأيين أدنى إلى الصواب ، (فيما يقول « إبرويج » Ueberweg فى الجزء الأول من تاريخه ص١٤٥ وشويجلر Schweglar فى تاريخه ص ٩٨ كما يروى Fleming

وقد كان للميتافيزيقا معانى شتى ، أريد بها فى اللاتينية ما فوق الطبيعى Supernatural وإلى مثل هذا قصد بها أمثال كليمانت الإسكندرانى + ٢١٥ Clement of Alexandria وشكسبير ؛ واعتبرت فى فلسفة « كانت » متضمنة لظواهر الإدراك الذى يكون قبلياً (أى أولياً سابقاً على التجربة apriori) وهو الذى يقابل الإدراك الذى يكون بعدياً أى يجىء اكتساباً بالتجربة àposteriori ولا يزال المعنى الأرسطاطاليسى يلازم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو

---

(١) قارن ص ٨٠ فى هذا الكتاب .

البحث فى الوجود ولواحقه بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره معنى مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادى ينشأ إما عن التجريد الذى يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهنى من الوجود المادى للموجودات (أى الوجود اللامحسوس بالإطلاق) وإما أن يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم فى الأعيان (المحسوسات) كالله والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعانى التى تلائم الوجود بما هو كذلك لا لكونه ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والوجود بالقوة أو بالفعل .. الخ[1]

أما البحث فى الوجودات مفصلة لمعرفة عللها القريبة فمتروك للعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وترددت آراء أرسطو عند الكثيرين من خلفائه قديما وحديثا ، فشاعت تعبيراته عند المدرسيين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يعبر الكندى أول فلاسفة الإسلام عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، ويصرح الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ويقول مع ابن سينا — أكبر فلاسفة الإسلام — إنها العلم الإلهى ، ويقول ابن رشد أكبر شراح أرسطو فى كتابه ما بعد الطبيعة : إنها النظر فى الموجود بما هو موجود ... وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى — من

---

(١) قارن : Aristotle, Metaphysics (especially book I, chapters 1-2
J. Mackenzie. Outline of Metaphysics, Book I, ch. I.
عن شبالى ما بعد الطبيعة وكذلك :
H. Sidhwicg, Philosophy, its Scope & Relations, Lectures IV, V
R.B. Perry, op. cit, p. 158
C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.
وقارن الأستاذ يوسف كرم فى بحث له عن « ما بعد الطبيعة » وفى كتابه : الفلسفة اليونانية .

مدرسيين ومسلمين — يتمثل فى الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ، عن دنيا الواقع إلى عالم المعقول ، ولكن « ديكارت » Descartes ١٦٥٠ + أبا الفلسفة الأوربية الحديثة قد عكس الآية فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثم بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق المبادئ الأولى التى تزودنا بها ، و بذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت فى التصور التقليدى لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذى انتهى عنده إلى اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفكر إلى البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التى تجعله ضامناً للعقل فى تفكيره ، ومن هذا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال قديماً .

وجاء « كانط » Kant ١٨٠٤ + فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدى ؛ إذ ضاق بالدجماطيقية التى تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ، كما ساءه أن تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا نقدية تحليلية تقوم على منهج علمى بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص — وسنعود إلى بيان موقفه فى مطلع الفصل التالى .

أهداف قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يدحض مذهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن هيرقليطس ٤٧٥ + ق . م Heraclitus كان قد زعم أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والنسبى والمؤقت ، فلما جاء بروتاجوراس ٤١٠ + ق . م Protagoras وغيره من

السوفسطائية استنبطوا من هذه النظريات نتيجتها اللازمة ، وهى أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً ، فقضوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التى لا تتغير ولا تتبدل ، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم[1] ، وبهذا يمتنع الخطأ ويتعذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل إن « هرقليطس » كان جد الشك الأول وإن لم يقصد إليه ! بل بالغ بعضهم فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر فى الألفاظ ويدل على الأشياء وكأنها ثابتة ! لذا كتفى « قراطيلوس Cratylus » — أحد أتباع هيرقليطس — بتحريك إصبعه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم على حال لحظتين متتاليتين — وقال إن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة !

وتصدى أرسطو لدحض هذا الموقف توطئة لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله إن الذين يسكتون عن الكلام ويكتفون بتحريك الأصبع لا يستحقون رداً لأنهم أشبه بالجماد منهم بالأناسى ، أما من أباح لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظاً له مفهوم — كإنسان — فإن فعل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفى هذا اعتراف بصدق مبدأ وكذب نقيضه ، وهذا طبيعى وإلا كان على الإنسان أن يسقط فى بئر ظناً منه أن السقوط ليس خيراً ولا شراً !

ويعرض أرسطو لدحض الحجج التى لاذ بها بروتاجوراس وأتباعه فيقول :

١ — يقولون إن الأضداد يمكن أن تتفق لشىء واحد ، فيكون فى آن

---

(١) من الباحثين من يرى أن بروتاغوراس قد قصد الإنسان عامة لا الإنسان الفرد المعين ؛ قارن أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ص ٩

واحد حارًا وباردًا ، خشنًا وناعمًا ، مُرًّا وحلوًا . . . الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعًا لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود .

وردّنا على هذا أن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد فى آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرّ بالفعل حلو بالقوة — فى آن واحد .

٢ — رأوا أن إحساس الناس أو الفرد بالشيء يبديه على غير وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلوًا فى مذاق إنسان ومرًّا فى مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلوًا فى حين ومرًّا فى حين آخر ، وليس إحساسي أصدق من إحساسك ، ومن هنا تتعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتتغير بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد ! ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشيء ليست حالته التى يبدو عليها دون نظر إلى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قُرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هى التى نراها أصحاء فى اليقظة لا فى المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل — وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حسٌّ أن شيئًا كذا وليس كذا فى آن واحد .

٣ — ظنوا أن الموجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب قراطيلوس ، ويردّ أرسطو على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الهيولى لتحل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشيء

معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصور لا بالأعراض[1] .

وهكذا تنهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية فى العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياه أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ! وسنعرض لبيان هذا ومناقشته فى الفصل التالى .

ولعلنا لا نجد عصراً أغنى فى الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذى أعقب « كانط » فى ألمانيا كما تبدو عند فشته + ١٨١٤ Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ Schelling وهيجل ، ولا نجد بلداً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكريه أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتهما واستبدت بتفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقى فى الكثير من مظاهره ، وفى أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجلترا وتنتشر معها الفلسفة العملية فى أمريكا ، وإن تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمعانى الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلا ، والإفادة منها عملياً ، وليس للبحث فيها نظرياً ميتافيزيقياً — كما قلنا من قبل[2] .

مذاهب فى تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنىٌّ بالبحث فى الوجود بما هو كذلك ، كَلِفٌ بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هى المذاهب الميتافيزيقية التى اختلفت باختلاف أهلها ، ولسنا بصدد إحصائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ — ٧٣ .

(٢) انظر ص ٤٢ إلى ٥٢ من هذا الكتاب والفصل التالى فى موقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة .

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا فى فهمهم الوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التى وضعوها حلًا لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادى فى طبيعته ولا شىء فى الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرها مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست فى الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادي[١] .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح ، والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى ؛ وكلا الفريقين — من الماديين والروحيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد — هم من أصحاب المذهب الواحدى Monism .

ولكن بين الفلاسفة من ردّ الوجود إلى أصلين هما المادة والروح معًا وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى (أو مذهب الاثنينية Dualism) وهؤلاء ومن أرجع الوجود إلى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلًا لهذا الوجود ، يعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism[٢] ، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

المذهب المادي Materialism[٣] :

يقول « لانج » F. A. Lange ١٨٧٥ + فى مطلع كتابه عن تاريخ

---

(١) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذى يكون ذا ثقل ويشغل حيزا وتبدو على صلابة أو سيولة أو غازية .

(٢) قارن Paulsen, Introductions to Philosophy, p. 47 ff.

(٣) يطلق المذهب المادى على أنحاء شتى : يراد به (فى ما بعد الطبيعة) تفسير الوجود بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحى Spiritualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به فى الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغى أن تكون تحقيق الخيرات المادية من —

المذهب المادى Hist. of Materialism إن هذا المذهب قديم قدم الفلسفة ولكنه ليس أقدم منها ، ونرفض ما أشيع بغير حق من أن المادية عقيدة العقل الساذج ، وقد بدت النزعة المادية فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الإغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطور ونضج فى العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضج صور المذهب المادى قديماً كان عند ديمقريطس + ٣٧٠ ق . م Democritus (وأستاذه ليوسيبوس Leucippus منشىء مذهب الجواهر الفردة Atomism) فالموجودات جميعها تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزيئات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل — وإن قبلتها فى الذهن — تتميز بصفتين هما الشكل والمقدار ، فشكلها مستدير أو مجوف أو محدب . . . ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يقبل التجزئة ، وهى تتحرك فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها بالبعض على صور شتى ، ومن هنا ينشأ كون الأشياء (أى تكونها) فإذا انفصلت الجواهر كان فساد الأشياء (أى انحلال الموجودات) حتى النفس تتألف من هذه الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع حركة وأدق شكلاً . . . إلى آخر ما قرره المذهب الآلى القديم من اعتبار الأشياء — حتى الروح مجرد امتداد وحركة .

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية فى تفسير

= لذة ومال وطعام وشهرة ونحوها ، ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية — كما عرفنا فى حديثنا عن الماركسية ص ٧٥ وما بعدها — ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرها — بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية — وقد يطلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صورته الاعتقادية وهو الذى يصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحدها تقوم المعرفة الممكنة — ويتخذ المذهب صوراً شتى كالوضعية Positivism واللاأدرية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف — انظر Perry, op. cit., p. 320 .

الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بعدهم « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م Epicurus والشاعر الرومانى « لوكريتيوس » ؛ ولكن الفضل فى تشكيل هذا المذهب فى صورته الشائعة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفسير المادى للموجودات قد تطوّر مع تطوّر التفكير العلمى ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين فى الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهرتهم أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ! فليس ثمة شىء اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حلّ فيها وهبها الحياة والحركة والفكر ، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان — كما قال تولند + ١٧٢١ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء فيما يقول كابانيس + ١٨٠٨ Cabanis (١) (ويردّدها من بعده كارل فوجت K.Vogt+1895 وحاول هارتلى + ١٧٥٧ Hartey أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب ، ووصف موليشوت + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة إذ لا تفكير مالم يوجد كبريت ! وقرر دى لامترى + ١٧٥١ Lamettrie فى كتابه الإنسان باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ، والعقل علة هذه الحركة وهو شىء مستقر فى الجسم فهو متحيز ومن ثم كان ماديًّا ، والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية ، كما يتأثر الخلق بالمزاج ، وحارب « هلباخ » + ١٧٨٩ Baron d' Holbach فى كتابه عن (نظام الطبيعة) Systéme de la Nature كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة عالما أو موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده إلا الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شىء فى الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة وهما عنده أزليتان أبديتان ، تتحكم فيهما قوانين ضرورية ،

---

(١) فى كتابه Rapport du Physique et du Morale de l'Homme

ومن ثم ينتفي وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتدبيره وعنايته ، ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه .

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جوتنجن Gottingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيجل ، وكان من أعلام هذه الحركة فوجت وموليشت السالفا الذكر ، وبخنر + ١٨٩٩ L. Buechner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter » ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة إبستمولوجية جديدة[1] .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب البدائية في منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفي الذي لا يُرى ! مع أن التجربة — في رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر إذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان — ثم الإنسان أخيراً ، وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود

---

(١) قارن : Külpe, op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophic & Scientific Retrospect, p. 31—2

Flint, Anti—Theistic Theories

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism &

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

الحياة العضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته (١) .

هكذا كان للماديين عامة موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة في نظر المفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً عن موقفهم عامة من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، إنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، فالله — بأي معنى من معانيه الميتافيزيقية — لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اختبرنا أظهر الصفات الإلهية التي تعزى في العادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة !

فالله يوصف بأنه أزلي أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هولباخ — كما قلنا من قبل — إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تخلق ولا أن تفنى !

والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحالّ في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه علة كل موجود ؛ ومن المادة صنع كل شيء ! والله ليس معلولا لعلة أوجدته ، أوجد ذاته فهو علة أولى ؛ ولا وجود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا رادّ لقضائه ، وما توحيه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد — في نظر الماديين — أن يكون !... إلى آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد فشي هذا المذهب المادي الميتافيزيقي بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم ممن

---

(١) W. Jerusalem, op. cit., p. 142 ff.

وجدوا فى العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجود القصوى ، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساساً لها ، اعتبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه[1] .

وقد لاحظ بعض المفكرين[2] الماديين الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلى للكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم فى تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى أن نحلل الأشياء التى يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناهج البحث التجريبى وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرض لدراسة الإنسان رفض إخضاع الحياة الإنسانية لمبادىء غير آلية يمكن أن تتدخل فى أية لحظة وتهدم الترابط العلى بين المؤثرات واستجاباتها ، فالعلم — فى نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الإنسان لدراساته ومناهجها إلا إذا اعتبره شبيهاً بآلة معقدة تخضع فى عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية ، ويتيسر هذا النوع من الدراسة عن طريق اللغة التى يتحدثها الإنسان والأفعال التى يأتيها ، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونحوها ، بهذا يدرس العلم الإنسان وكأنه « عينة عملية » للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس من أن نسجل له فى هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة العملية نقتبسه من كتاب « هوارد » فى « الدراسة الصحيحة للجنس البشرى »[3] .

---

(١) Bahm, ibid. ch. 16 ولا سيما ص ١٩٧ — ٩٨ .

(٢) قارن : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948) فى الفصل السابع — الشطر الثانى من قضية الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

(٣) B.A. Howard, The Proper Study of Mankind. وقد أشار إليه جود فى كتابه السالف الذكر .

وفيها يقول «هوارد» فى تحليله للانسان إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هى :

ماء يكفى لملء برميل يسع عشرة جالونات .

ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون

وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص

وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رءوس عيدان الكبريت

وحديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم

وكلس (جير) يكفى لبياض «تفقيصة» فراخ .

وكميات ضئيلة من المنسيوم والكبريت .

فإذا جُمعت هذه المواد وخُلط بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة ...!! أى أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أى شىء مادى آخر ، وإذا قيل إن هذه القاعدة تنسحب على الجسم وحده ولا تطبق على العقل اللامادى ، كان علينا أن نلجأ فى دحض هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والنوع والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن نستفتى علماء النفس لنعرف ما يتصل بالميول الوراثية والأمزجة والتركيب العقلى والعقد اللاشعورية ، وسنرى أن فى الإمكان إخضاع العقل والخلق للقاعدة السالفة الذكر ، وهى التى تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما تنتج السلع ..!

هذه كلمة عاجلة عن المادية[1] ، نرجىء مناقشتها إلى ما بعد الحديث عن :

المذهب الروحى Spiritualism :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحى بالروح

(١) قارن Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحى Spiritualism الاتجاه إلى رد الظواهر المادية والبدنية إلى

أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية فى أصلها ، إنه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علّية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معولا للمخ ، لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرّد وحده ، نجم عن هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحى فى الفلسفة بعد المذهب المادى ، لأن العقل يتجه بطبيعته إلى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوزه إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسراره ! وقد بدت نواة المذهب الروحى فى نظرية المُثُل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون لغير المُثُل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف فى تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يُغَلّب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل أسيراً ومن يراه حرًّا ، ومنهم من يعدّه وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التى اتخذها المذهب الروحى عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض فى هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحيين — تيسيراً للفهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجعه إلى عقل واحد أو نظام عقلى فريد ، فلنقف قليلا عند كل منهما :

= ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل ، فهو يفترق عن مذهب تحضير الأرواح Spiritism الذى يجعل للأرواح كياناً مستقلا عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت (أى بعد مفارقتها للبدن) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحى أحيانا mentalism و Idealism و Psychical Monism و pansychism (مع فروق دقيقة بين معانى هذه المصطلحات) .

(أ) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو فى فلسفة ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، وباركلى + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولها يعتبر منشىء المذهب الروحى الحديث[1] إذ هاجم المذهب الآلى الذى فسر به ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا فى الذهن ، ولا تتعرض للفناء وتنزع دواماً إلى العمل والحركة وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكون الأشياء ، يوجدها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهى مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجي أو المادة فى كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت ردّ الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادهما وجعل الغدة الصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! ومالبرانش + ١٧١٥ يردها إلى علل المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التى تتحقق بها إرادة الله ، وذهب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرات . . . إلى آخر ما ذهب إليه فى تفسيره الروحى للوجود .

---

(١) كان متديناً على طريقة أتباع المذهب الطبيعى الإلهى Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأبينه أكاديمية برلين التى كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأبينه الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

وجرى فى التيار الروحى فى تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربارت Herbart ووليام فنت W. Wundt ولطزه H. Lotze وفخنر T. Fechner وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى idealism فى نظرية المعرفة ، وسنتحدث عنه فى الباب التالى ، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات الفكر المباشرة هى المعانى وليست الأشياء فيلزم عن هذا إنكار المادة ، هكذا كانت اللامادية Immaterialism عند « باركلى » + ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، بهذا يؤول الوجود المادى تأويلا روحياً ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود[1] ، فلنقف قليلا عند « باركلى » الذى جمع بين التجريبية والروحية ، فردّ المعرفة إلى الحس ، ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات .

كان « باركلى » رجل دين فى عصر فشت فيه الإباحية واستفحل فيه تمرد الناس على الدين ومبادئه ؛ ومن هنا كانت ثورته على المادية وأهلها ، فالتمس فى « المثالية » تقويض الأسس التى أقام عليها الماديون مذهبهم ، وانتهى إلى مذهب فى « اللامادية » وضع لتفسيره رسالة « نظرية جديدة فى الرؤية » A New Theory of Vision مهد فيه لكتاب أنضج عن « أصول المعرفة الإنسانية » Principles of Human Knowledge نشره وهو فى الخامسة والعشرين من عمره (عام ١٧١٠) ، بعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شعبياً للمذهب فى كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » Threa Dialogues between Hylas & Philonous (رمز بالأول إلى فيلسوف مادى ، وبالثانى إلى فيلسوف روحى ، وانتهى آخر الأمر إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية) .

فى هذا المذهب اعتبر باركلى العالم الخارجى مجرد أفكار تقوم فى العقل ، إذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجرى فيها من خواطر ، ويدور بها من أفكار ،

---

(1) Cf. W. Jerusalem p. 149 ff.

الرأى عنده أن « الموجود هو المدرَك esse est percipi » والمدرَك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! « فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فإنى لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود » فالمادة معنى مجرد لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلا على وجودها ؛ المادة تعرف بصفاتها (الحسية) وليست هذه إلا من عمل العقل .

بل إن باركلى لا يسلم بوجود معان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنها لا توجد خارج الذهن ، إذ لا موجود إلا المدرَك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يُدلَّل على وجودها بالصدق الإلهى كما فعل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مرئيات ومسموعات ومذوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلى إلا مجرد صوَر صوّرها العقل ، إنها من عمل العقل الباطنى ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحوّل المعانى إلى أشياء ولا تحوّل الأشياء إلى معان !

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون فى المعرفة ، فكيف تأتّى لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلى هذا الاعتراض بالالتجاء إلى الله ، ويقول إنه تعالى هو الذى نسّق بعنايته مدركاتنا ونظّم بحكمته أفكارنا ، ومن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدلّ على وجود الله وقدرته من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلى وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحية وتقويض المادية الفاشية فى عصره .

(ب) مذهب الروحية الواحدى :

ويتمثل هذا فى مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذى يمثله فى

ألمانيا هيجل وفشته + ١٨١٤ J. G. Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشر به في إنجلترا توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادلي وبوزانكيت ، ويدعو إليه في أمريكا جوسيا رويس + ١٩١٦ J. Royce وكننجهام ... وغير هؤلاء كثيرون . والمقام هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة .

تعقيب :

تعقيباً على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها لا ينفي عقلية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضي أن نسلم بأن صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن يسلم بذلك .

وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من الناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التي تجعل قيام الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، فليس في وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ، والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفي لدحض الرأي الذي يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفي تحليل هنري برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفي للتمييز الدقيق بين هاتين الطائفتين من الظواهر (١) .

---

(١) قارن في نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.
وعن طبيعة المادية : C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

أما عن دراسة الإنسان دراسة معملية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نعيد ما قلناه فى مناسبة سابقة[١] من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيقية والسيكولوجية بمختلف صورها والاقتصادية والإحصائية والبيولوجية والأنثروبولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها ليس إلى أنها لم تستوفِ دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلا عنها وأسمى منها هو الإنسان الذى يعجز العلم التجريبى عن تفسيره ...

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تغفل مقررات علوم الجمال والأخلاق والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علوماً كانت المادية غير علمية فى تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التى تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقا التى تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى فى طابعها العلمى من تلك المذاهب (العلمية) التى تستند إلى علم أو تقوم على قلة من العلوم .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تتنكر فى زي مقنع ! وإذا كان الاعتقاد فى الله — بمعناه التقليدى — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التى هى مذهب تأليه يحمل اسماً آخر وهماً باطلا .

(١) ص ٤٤ — ٤٦ من هذا الكتاب .

على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس، وهي التي أوحت بالأبحاث الدقيقة التي كشفت عن هذه العلاقة، ومازالت المادية ضرورية كمبدأ، أي منهج يرشدنا إلى كشاف الحقائق، لا كنظرية في تفسير الوجود[١].

أما الروحية فإنها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشيء لا يرتقي إليه الشك: ذلك أن كل إنسان — أيا كانت عقيدته — يسلم بوجود شعوره، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضي مقدماً — حتى عند من يفكر وجود العقل، — افتراض وجود عقل يفكر، ومع افتراض أنه يشك في كل شيء، لا يستطيع أن يشك — في أنه يشك — كما قال ديكارت من قبل — ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي برهاناً على أن العالم كله عقل أو روح، إلا أنه يكفي شاهداً على وجود عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك.

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذي يفهمه معظم العلماء الطبيعيين في وقتنا الحاضر، إنهم يبحثون في أشياء محسوسة وليس في أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأعراض والكواكب ونحوها، وهي بطبيعة الحال ظواهر حسية وليست عقلية، وليس من المألوف في معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء في أرواح أو عقول، أو أن يلجأوا إلى عقل أسمى أو روح أعلى يلتمسون عنده حلاً لإشكال أو تفسيراً لظاهرة، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل، ومن ثم افتقدت الروحية شرط الموضوعات العلمية.

هذا إلى أن باركلي حين رد الأشياء إلى الأفكار، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية، قد أخفق في تفسير اتفاق الناس في معرفتها، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل هذا الإشكال، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التناسق

---

(٢) قارن في النتائج العملية المادية Paulsen, op. cit. p. 67 ff.

الأزلي عند ليبنتز ، وهو القانون الذى فسر فيه ترابط الذرات بعضها بالبعض الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضى فى مذهب باركلى حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها ! إنه يقول إن للوجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرة لهذا المنطق لا ندرى كيف يتأتى للعقول والأرواح أن يكون لها وجود — إلا كمجرد أفكار فى الذهن ؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها ..!

بهذا يتداعى عالم العقول والأرواح ، ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه . . !

بل إن هـذا هو ما حدث بالفعل ! جاء دافيد هيوم D.Hume ١٧٧٦ + فسار فى مذهب باركلى حتى نهايته ، قال باركلى إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقى خارج أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقـل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود حقيقى . . ! !

فى الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ، وقد تُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُد الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائى Dualism على ما أسلفنا .

وقد بدت الثنائية قديماً عند أرسطو وأستاذه أفلاطون ، وحديثاً عند ديكارت الذى فصل بين مفهوم المادة — باعتبارها امتداداً — ومفهوم العقل — باعتباره تفكيراً ، وفشل فى شرح العلاقة بينهما حتى حاول جلنكس ١٦٦٩ + A. Geulincx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر — وهذا هو مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرُقْ رجال اللاهوت لأنه رد إلى الله كل جريمـة يأتيها الإنسان ! (وإن كانت الثنائية مذهب العقائد الدينية كلها) .

وذهب سبينوزا إلى اعتبار الوجود — بما فيه من مادة وفـكر حقيقة واحدة ،

فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحدى Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث فى تفسير الوجود النظرُ فى مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضى السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولا لإشكاله ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحّد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده فى نظر جمهرة الناس ... إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل .

حسبنا هذه الكلمة بياناً لعلم ما بعد الطبيعة وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارةً خاطفة للمذاهب التى وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضعيين والتجريبيين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا المجال :

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الـكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Gotshalk, D.W, Metaphysics in Modern Times (1940).

Hoernlé, R.F.A., Studies in Contemporary Metaphysics (1920)

Marvin, W.T., A First Book in Metaphysics

Taylor A.E., Elements of Metaphysics

Deussen, P., Elements of Metaphysics

Fullerton, G.S., A. System of Metaphsics

Hamilton, Lectures on Metaphysics

Durant Drake, Invitation to philosphy, 1933

Bergson, H. Intr. to Metaphysics, Eng. Trans, by T. H. Hulme

Whiteley, C.H. Introduction to Metaphysics (1950)

Hodgson, The Metaphysics of Experience

Bradley, Appearence and Reality

Mackenzie, J.S. Elements of Constructive Philosophy

Josiah Royce, The Worid and the Individual 2 vols.

Caird, E. "Metaphysic" (in the Encyclopedia Britannica)

Fouillèe, A. L'Avenir de la Métaphysique

Lachelier, J, Psychologie et Métaphysique

Hook, S. Metaphysics of Pragmatism

Whitehead, A.N., The Function of Reason, 1929.

Collingwood, An essay on Metaphysics

الفصل الثاني

ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

عرضٌ ومناقشة

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية – موقف الوضعية التقليدية الميتافيزيقي – تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة – موقفها من التفكير الميتافيزيقي : (أ) موازنة بين الوضعية الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة – (ب) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة – مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة – مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة – وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية :

أثارت نشأة التفكير الميتافيزيقي من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظن ، فما ظهر هذا اللون من التفكير الميتافيزيقي في الفلسفة القديمة ، حتى أثار عند خصومه نفوراً وسوء ظن اتخذ صورة الشك في إمكان التوصل إلى الحقيقة ... وكانت اللاأدرية – كما سنعرف في الفصل الأول من الباب التالي عند الحديث على الشك الإبستمولوجي ، وقد روينا كيف فند الفلاسفة حجج هؤلاء الشكاك وأثبتوا إمكان قيام ما بعد الطبيعة(1) .

وفي العصور الوسطى كان توجيه النقد العلني للتفكير الميتافيزيقي الرسمي – الذي ارتضته الكنيسة تأييداً للعقيدة المسيحية – أمراً محرماً ، ومع هذا لا يساور المؤرخين شكٌ في وجود حركات قوية معادية للتفكير الميتافيزيقي إبان هذه العصور .

---

(1) انظر ص ١٦٩ – ١٧٢ من هذا الكتاب (من إمكان قيام ما بعد الطبيعة) ثم في حديثنا عن : بعض أساليب التيقن – في الفصل الأول من الباب التالي .

وفى العصور الحديثة لا يكاد يظهر مذهب فلسفى حتى يتصدى له نقاد ، وكثير من هؤلاء النقاد يعمد إلى هدمه من خلال إنكاره الميتافيزيقا وسخريته بأهلها — كما هو حال النقاد من الوضعيين على اختلاف صورهم .

أنكرت الفلسفات النسبية relativism إمكان قيام ما بعد الطبيعة ، وتجلى هذا فى مذاهب الشك Scepticism منذ أيام اليونان كما أشرنا منذ حين ، بل نفر من التفكير الميتافيزيقى المجرد الفلاسفة التجريبيون والوضعيون وأصحاب الفلسفة العملية (البرجماتية) ومن إليهم ممن اهتموا بربط التفكير العقلى بالواقع فى دنيا العمل ، وإن كانت البرجماتية قد رأت أن تقبل المعانى الميتافيزيقية متى مكنت الإنسان من تذليل صعوبة أو حل إشكال .

بل رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدى إمام الفلسفة العقلية فى القرن الثامن عشر « كانط » Kant ١٨٠٤ + إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة فى عصره وهى الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذى قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجماطيقية dogmatic التى لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهاناً ، وبمقدار اتفاق العقول فى مجال العلم الرياضى والعلم الطبيعى بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب فى استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية — وإن سلم بأن فى الإنسان استعداداً طبيعياً الميتافيزيقيا من الناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظرى بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء فى ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة — ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التى تدعى قدرة العقل على إدراك موضوعات تتجاوز نطاق التجربة ، وبهذا تتخطى الأشياء كما تبدو لنا إلى الأشياء فى ذاتها ، من هنا استحال قيام ميتافيزيقا نظرية فى نظر « كانط » ، قرر هذا

فى عدة رسائل وضعها بين عامى ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ثم عاد فأثبته بوضوح وتفصيل فى كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » .

هذه هى الميتافيزيقا التقليدية التى توخى إبطالها ، ولـكنه صرح بأن الميتافيزيقا هى الفلسفة الحقيقية ، أو هى الفلسفة عينها ، لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الـكشف عن العناصر الأولية فى المعرفة والعمل ، فقرر فى كتابه « نقد العقل العملى » وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلمات » Postulates لا تدخل فى نطاق العقل النظرى الذى لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز نطاق ظواهر الأشياء ، هى مسلمات العقل العملى وليس فى وسع العقل النظرى أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الـكانطية ويكفى ما أسلفنا إشارة إلى خصومة « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التى أقام عليها رأيه .

بقى أن نقول بعد هذا إن الميتافيزيقا قد لقيت من سخرية المحدثين من خصومها الشىء الـكثير ، فمن ذلك قول « وليم جيمس » + ١٩١٠ W. James إن الفيلسوف الميتافيزيقى يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها ! . أو قول ڤولتير + ١٧٧٨ Voltaire إذا رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا ..! إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وليس من شأننا أن نخوض فى هذه الحملات ، ولا أن نقف لتاريخها وتتبع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها وهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نعقب بمناقشتهما وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقى :

أنـكر المذهب الوضعى كل تفـكير فلسفى ميتافيزيقى ، واستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث

التجريبي ، وقد كان أوجست كونت + ١٨٥٧ August Comte إمام هذا المذهب وواضع اسمه ؛ ويقول G.H. Lewis في كتابه «فلسفة العلوم عند كونت» Comte's philos of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت ديناً إلهه الإنسانية[1] .

والوضعية تنتهي إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها ، كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعاً ومنهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث السيكولوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة في نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، إذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلى حل نهائي عام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التي تصادفهم ، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة ، وإذا نحن قارنا بين النجاح الذي أصابه العلم الوضعي ، و بين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة à priori لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس في

---

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte في جزءين ترجمه للفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clémence

E. Caird, Social Philosophy & Religion of Comte

(ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهي ثلاثة أرباع الكتاب) .

مقدور العقل البشرى أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر .

والبحث العقلى فى موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة البشرية نسبية ، ولا يحاول الوضعيون (١) أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده ، بل يدللون عليها بما توهموه تاريخاً للعقل ، فيرى « كونت » أن العقل تدرج بثلاث مراحل أو أدوار هي الدور اللاهوتى théologique والميتافيزيقى métaphysique أو الواقعى (أو الوضعى وهو الدور العلمى) positif وهذا هو تاريخ الأطوار الثلاثة :

فى الدور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات خارقة الطبيعة ، وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية — كالآلهة والشياطين — وقد أثرت المعانى اللاهوتية تأثيراً ملحوظاً فى الحياة الخلقية والاجتماعية . ويبدأ هذا الدور حين استقرت الكثلكة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفى الدور الميتافيزيقى يظل العقل يبحث فى كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء وهى معانى مجردة ، بهذا خالف الدور اللاهوتى فى أنه أحل المجرد مكان المشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفى الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين فى البحث موضوعاً ومنهجاً ، ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية ، ويهتم

---

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22 (فى النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٢ – ٢٤) وتاريخ يوسف كرم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ – ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 383. ff.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. I Book II p. 394-512 وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

بمعرفة الظواهر واكتشاف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى الكمال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالمشاهدة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبى فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التى لاتعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

وقد جاهد أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها . واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan فى تاريخ الأديان ، ودوركايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Goblot فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال .

تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة :

لا تزال الوضعية المنطقية المعاصرة غريبة على قراء العربية ، من أجل هذا

آثرنا أن نمهد بكلمة موجزة عن نشأتها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقى :

الوضعية المنطقية(١) اتجاه فلسفى يهدف إلى هدم الفلسفة ! قصر أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التى حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلى وهيوم — أن تحدد معانى الألفاظ وتحلل العبارات ؛ وردّ هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التى عرفت فى القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت فى فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach فى النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلى في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضى عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وبوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincarè وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل فى مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال فريجه(٢) ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتراند رسل وفتجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein(٣) .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

---

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضى ومنطقى ألمانى ، كان أستاذ الرياضة بجامعة يينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى فى القرن الماضى غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثانى مؤسسى المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .

(٣) ولد فى النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق فى نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

ر « وايتهد » نقطة بدء لتأريخ هـذا الاتجاه[١] ، إذ حاول المؤلفان فى كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتجنشتاين » الذى فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلغة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه فى حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث فى طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذى ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برترند رسل » واعتُبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذى التقت عنده « ندوة فينا » Viennese (or Vienna) Circle التى صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد لغة علمية دقيقة ، وحملة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأ مرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت ندوة فينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »[٢] وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنب[٣] وبرجمان Bergmann وفيجل H.Feigl ونيرا O. Neurah وويسمان F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

---

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التى تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمى إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة (انظر .Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945)

(٢) Moritz Schick وبموته عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فينا وإن لبث اتجاهها العلمى قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً فى جامعة فينا فأستاذاً للفلسفة فى جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك فى نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصورى وتطبيقه على مشاكل الأبستمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة فى تطبيقاته لمناهج التحليل المنطق على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطق فى الوضعية المنطقية — .

آثرنا أن نمهد بكلمة موجزة عن نشأتها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقي :

الوضعية المنطقية[1] اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ! قصر أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ وردّ هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وبوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincarè وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال فريجه[2] ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتراند رسل وفتجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein[3] .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

---

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضي ومنطقي ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة يينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقي في القرن الماضي غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسسي المنطق الرمزي كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

و « وايتهد » نقطة بدء لتأريخ هـذا الاتجاه[1] ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتجنشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلغة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برترند رسل » واعتُبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التقت عنده « ندوة فينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحملة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأً مرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت ندوة فينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »[2] وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنب[3] وبرجمان Bergmann وفيجل H.Feigl ونيرا O. Neurah ووِيسمان F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة (انظر .Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945) .

(٢) Moritz Schick وبموته عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فينا فأستاذاً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر Journal of United Scienee وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه على مشاكل الأبستمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية — .

ثم أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسمان ونيرا إلى انجلترا — وكان يقيم بها فتجنشتاين ، وأما فيجل وكارنب فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي ، لأنها تدين بشطر كبير من اتجاهها إلى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان — على يد فتجنشتاين وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل النفسي — كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة كرجع لنظريات فتجنشتاين ومحاولة لتفادي الصعوبات التي واجهتها وعجزت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تعديلاتٌ جوهرية جمة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس مكين أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يُصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الوضوح في التفكير وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها(١) .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سبق إلى محاولة تحقيقها — على وجه مّا — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع عشر ، ولا ينبغي أن ننسى ذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — في هذا الصدد ، وقد كانت الفلسفة التحليلية علمًا على مدرسة كامبردج — التي كان من أساطينها المعاصرين مور G.E.Moore وبرتراند رسل Russell وستبنج Stebbing وبرود C.D.Broad مما أثار — ولا يزال يثير — نزاعا طويلا بينها وبين مدرسة المثاليين في أكسفورد .

---

(١) قارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936. (Introduction)

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي، وأبقت على التحليل المنطقي وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي :

(ا) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن الآن بينه و بين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة، لنرى مواضع اختلافهما ومواضع اتفاقهما :

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسللت إلى وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى في وضعية القرن الماضي فتبدو في جانبها العملي ، إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ، فالمقياس الرئيسي لكل ما هو علمي أصيل هو قيمة المعرفة في حياة الإنسان ، وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخي في مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج التجريبي ، وهذه هي الخاصية الوحيدة التي تسللت إلى ندوة فينا وإن أدركها تطور على يد أعضاء هذه الندوة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من قضايا اللاهوت ، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ، ومن ثم وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي لأن التثبت من صحتها في حدود الخبرة الحسية ميسورٌ لكل باحث .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماماً ، لا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة النفع في حياة

الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تحتمل برهاناً ولا تقبل حلا ، ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها فى ندوة ڤينا بأى وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية ڤينا المنطقية ، وإن لم توجد بينهما هوة سحيقة القرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا ، لأن مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدى بنا فى يسر إلى أن تقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأن هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التى دعت إليه » .

ومع استثناء ماخ وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين فى القرن الماضى ما بعد الطبيعة مجموعة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورائها . .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقى ، فهى تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الاتجاهين ، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفهومات عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً للتثبت من صوابها أو خطئها فى حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخى مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعيتين القديمة والوضعية المعاصرة فى اهتمام كلتيهما بالمنهج التجريبى ، باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعى الاعتقاد فيه مختلفة فى الحالين [1] — كما أشرنا منذ حين .

---

(١) Weinberg, op. cit., p. 6 — 9

(ب) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحا للإشارات السالفة فى إنكار التجريبية المعاصرة للتفكير الميتافيزيقى ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقى للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذى أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمى :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادى بما هو كذلك ، والبحث فى لانهائية الكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة فى مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير فى هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعمد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق فى أمرها ، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى — كما قلنا من قبل — وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فماذا يراد بالتحليل المنطقى ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معانى الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلة بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقى إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون فى دراساتهم العلمية ، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التى تحمل معنى ، والعبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية — فى عرف المنطق التقليدى — هى كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهى تبدو فى نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية

تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلنعقب على كل منهما بكلمة حتى تتبين الأساس الذى أقام عليه الوضعيون المناطقة استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى :

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هى أحكام أولية قبلية سابقة على التجربة ، فقولنا : « الأرامل غير متزوجات » قضية تحليلية صادقة بالتعريف ، ولا يحتاج صدقها إلى استقراء كل الأرامل لمعرفة أنهن غير متزوجات ، لأن المتزوجة ليست أرملة بطبيعة الحال ؛ وإنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً ، فقولنا ٢ + ٢ = ٤ إذا اتفقنا على معنى حدودها كان إنكارها يعنى أن ١ + ١ + ١ + ١ لا تساوى مختصرها وهو رقم ٤ أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، كقولنا عند إنكار المثال السالف : الأرامل (وهن غير المتزوجات) متزوجات ! ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة فى كل الأحوال — حتى فى المريخ . . ! ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية يستخرج محمولها من موضوعها بغير زيادة ، قيل إنها لا تنبئ عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها تحصيل حاصل tautology ويتمثل هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم الصورية (وهى المنطق والرياضيات) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه أى قانون عدم التناقض .

أما القضايا التركيبية Synthetic p. فهى عبارات تزيد محمولاتها عن موضوعاتها ما ينبئ عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتمل الصدق والكذب ، ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعدية تكتسب بالتجربة ، وتتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية ، وميزتها إمكان التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية — حالا أو مستقبلا — فهى عبارة لا تحمل

معنى [1] ، وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق فى التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام عن مستويات الحق والباطل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية إما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهى تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التى تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اعتباره تجريبياً ، وما عدا هذين النوعين من العبارات يعتبر فى نظر الوضعيين المناطقة كلاما فارغا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب ، وبهذا تستبعد من مجال البحث العلمى العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمر والنهى والتعجب والاستفهام — كما تستبعد قضايا القيم ، وهى العبارات التى تعبر عما ينبغى أن يكون فى مجال الخير والحق والجمال ، لأن « ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، وسنعود إلى بيان هذا فى الباب الرابع — كما يستبعد قضايا الميتافيزيقا التى قد تعتبر فى نظر النحويين مثلا عبارات مفيدة تتألف من مبتدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية . . . هذه العبارات لا تعتبر فى رأى المناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه ، لا تدخل فى مجال القضايا التحليلية لأن محمولاتها ليست متضمنة فى موضوعاتها ولا هى تساويها بحيث تعتبر تفسيراً لها ، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل ، ولا تدخل فى نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل ،

---

(١) انظر : A. J. Ayer Language, Truth & Logic, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ من الأولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ — ٩ .

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها من موقف « آير » بوجه عام .

H. Feigl, Logical Emperîcism (in : Twentieth Century Philos., 1947.

Pap, (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1946, ch. XXX I., p. 857 ff.

فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ الخ . إن « الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى ولا بأى منهج تجريبى ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقى والمنهج التجريبى لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين المناطقة « وينبرج » فى الفصل الذى عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا[١] أما مناهج الحدس والاستنباط العقلى التى اصطنعها الفلاسفة العقليون فى إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلا فى نظر التجريبية المنطقية (العلمية) .

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية فى مهاجمتها للتفكير الأولى الميتافيزيقى واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن « دافيد هيوم » هو جد الوضعية المنطقية فى هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » — منذ قرنين من الزمان — برفض التفكير القبلي أداة لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كلمته التى تردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : إذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد ؟ فإذا كان الجواب سلبياً فلنسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبى الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلبياً وجب أن نلقى بالكتاب إلى النار ونحن آمنون ، (Commit it then to the flames) إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والوهم والخداع[٢] .

وقد راق هذا النص دعاة الوضعية المنطقية لأنهم ينكرون كل معرفة أولية

---

(١) Weinberg op. cit., Ch. 4, p. 179

(٢) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding. Part III. Sec XII. والنص موجود فى Barnes p. 25 . وكذلك فى آير وكارنب كما ستعرف بعد قليل .

قبلية ، ويردون العلم الصادق إلى التجربة والرياضة ، ولهذا يقتبس « كارنب » Carnrap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلا : ونحن على اتفاق مع هذا الرأى الذى يرويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى لغتنا — أى لغة التجريبية المنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى[1] .

هذا هو موقف « كارنب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A.J. Ayer زعيم الوضعية المنطقية اليوم فى إنجلترا فإنه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيباً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية فى أن الجملة التى لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية الصورية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية تتجرد من كل معنى[2] ؟

وإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل أى لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون فروضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحته بالخبرة الحسية[3] .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية[4] ورفضت النظر الميتافيزيقى ومناهجه[5] ، لأنها أنكرت كل تفكير أولى قبلى سابق على التجربة à priori — فى غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً لا تحمل معانى اتفق عليها بين الناس ، فهى تتحدث عن موجودات لا وجود لها فى الحس فلا يمكن

---

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31
R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36

(٢) A. J. Ayer, op. cit., p. 54

(٣) قارن W.D. Ross, op. cit, p. 30-1

(٤) انظر فى تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها Cornforth, In Defence of Philosophy, Against Pragmatism and Positivism ص — ١٠ .

(٥) Cf. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول وخصوصاً ص ٣٤ وما بعدها .

التثبت منها بالتجربة ، ولهذا ذهب هؤلاء الوضعيون إلى أن القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى لأنها لا تحتمل صدقاً ولا كذباً ، ومن هنا كانت عبثاً صبيانياً ، فشكل معرفة لا تقوم على المنهج التجريبي المحض لا ترتقي إلى مرتبة العلم ؛ لأن العلم لا يقرر شيئاً إلا بالقياس إلى الواقع ، ولا يتبنى بوصف الأفكار أو تصور الخواطر ، ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لإدخال النزعة الذاتية في البحث ، إنه لا يقنع بغير التعبير عن الواقع وإخضاعه لمحك المشاهدة والتجربة وهذا ما لا يتيسر في البحث الميتافيزيقي [1] .

إن الفلسفة — في نظر هذه التجريبية العلمية — تحليل لغوي ، وتثبُّتٌ من مدلولات الألفاظ باستقصاء الطبيعة ، وليست وصفاً « للأشياء بالذات » لأن هذه ألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فإذا كان ما بعد الطبيعة بحثاً في الوجود بما هو كذلك فإن الوضعية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة موجودة في الواقع ، وليس ثمة شيء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت منه بالملاحظة أو التجربة ، فالتعبير إذن لا يدل على شيء يمكن التثبت منه ومن ثم يوصف بأنه صواب أو خطأ ، بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ؛ من العبث إذن أن يقال إن مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم على منهج الاستنباط العقلي الذي يبدأ بمسلمات تفترض صحتها مجرد افتراض .

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث ، لأن عباراته لا تدخل في نطاق القضايا التحليلية ولا في مجال القضايا التركيبية ، وإنما هي كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، ولم تقصد الوضعية إلى إقامة نظريات فلسفية جديدة بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقي ، إنها تنفر من الغموض والإبهام ، وترى أن ما يتعذر إيضاحه يجب إهماله لأن اللغة الواضحة هي وحدها لغة العلم ، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم ، هي

---

(١) قارن : Cornforth, op. cit, p. 20—21 (في شرحه لموقف آير) .

الكشف عن التركيب المنطقي للغة ، فإذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلي — مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد اختراع[1] .

حسبنا هذا بياناً لموقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة — بالإضافة إلى ما قلناه عنها عند حديثنا عن موقف أتباعها من فهم الفلسفة[2] ، وما سنقوله عن مبدأ التحقق عند دعاتها عندما نعرض للحديث عن مقاييس الحق والباطل[3] ، ولنعقب على ما أسلفنا بكلمة موجزة نناقش فيها بعض الأسس التي قامت عليها الوضعية التقليدية ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبنا بكلمة أخرى في مناقشة الوضعية المنطقية في رفض ما بعد الطبيعة :

مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالا للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التي يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن نقول مع بعض مؤرخيهم من أمثال « جانيه وسياى » إنهم يحرمون على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ، ولكن ما من شك في أن العقل البشري سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة ! ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية ؛ إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه .

---

(١) قارن Barnes في المصدر السالف الذكر .

(٢) ص ٤٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) في الفصل الثاني من الباب الرابع .

بل إن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفي ، فإن الفلسفة هي التي تقوم بتفسير المشاهدة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العالم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هي التي تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعي قد كمل لظل العقل الإنساني يتطلب علماً للكل whols المطلق absolute الضروري necessary علماً بالمبادئ والعلل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفي لحل المشاكل التي تواجهه ، بل إن العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة — في نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أي ظروف نتصور هذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ ... الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل في مجال ما بعد الطبيعة .

قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالمشاهدة والتجربة تكون علماً[1] ، والعلم لا يدرس الموضوعات التي لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلي ووسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التي تسمو على التجربة والمشاهدة ، ولا تكفي الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلي ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفي لتفسير الكلي وما ينجم عنه من حكم وقياس واستقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية — كمبدأ العلية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة ...[1] . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » موضع نظر ، فالتجربة تشهد بأن

---

(١) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التي تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقاً لها — فيما يقول رسل : B. Russell, The Scentific Ontlook, p. 58—59

(٢) P. Janet et G. Séailles L' Hist. de la Philos. p. 22-4. (في النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٤ — ٦)

الأدوار الثلاثة قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض المشاكل التى تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعى الواقعى .

والملحوظ أن الدور الأول الذى يقولون إنه يتمثل فى عصر ما قبل التاريخ وبدء العصر التاريخى قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء ؛ وفى الدور الفلسفى الذى يقال إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، وعرفت هندسة إقليدس وطب ابقراط وطبيعيات أرسطو وكيمياء العرب[1] . وفى الدور الوضعى الذى يقال إنه يتجلى فى العصور الحديثة وُجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقى[2] .

وإذن فليس فى تاريخ العقل البشرى ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفى تسبق مرحلة التفكير العلمى ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة التى تبدأ حيث ينتهى العلم تُكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكملة ضرورية له بالإضافة إلى أنها قمة فى بناء لا ينتهى[3] .

إذن فمن التجنى أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضرورى أن نستغنى عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه .

مناقشة الوضعية المنطقية فى رفضها لما بعد الطبيعة :

تستند التجريبية المنطقية فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى إلى مبدأ التحقق ، ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة

---

(١) بل يعترف « كونت » فى دروسه فى الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من شرع فى نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقى إلى دورها الوضعى وتابعه فى ذلك فلاسفة الإسكندرية

(٢) قارن مع المصادر السالفة Cornforth, op. cit. p. 9.

(٣) G. W. Cunningham, p. 77-80 & 82

التحقق من صوابها — عملياً أو نظرياً — فالعبارة التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياساً نُمدّ به معانى العبارات ودلالاتها ، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية (كالجمال والأخلاق) بعالم الواقع المحَس ، استُبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمى — هذا هو مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشىء من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وكلمة معنى لها عند الأستاذ آير — إمام الوضعية المنطقية في انجلترا اليوم — استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعة الوضعية المنطقية التي ينتمى إليها « آير » فإننا نسلم جدلاً بأن المعنى لا يكون إلا حيث يتيسر التحقق من صوابه بالحس ، وفي ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، ويترتب على هذا أن نقول إن المبدأ يقول : « إن القضايا التي يمكن التحقق عنها ، هى وحدها ذات معنى » وإذا نحن أضفنا إلى هذا المبدأ الوضعى قولنا « إن الذى يمكن التحقق منه يحمل معنى » كانت هذه العبارة قضية تحليلية بالمعنى السالف الذكر — أى تحصيل حاصل . . . ! — أى أن مبدأ التحقق تحصيل حاصل ، ومن ثم لا يصلح أن يكون مقياساً لاختبار القضايا الميتافيزيقية واستبعادها من مجال البحث ، إذ يجوز في هذه الحالة أن تكون ذات معنى في استعمال آخر لا يُقصد به المعنى الذى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن « آير » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التي تحمل معنى في غير الاستعمال الحسى ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى إذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التي لا يقرها ، فإنه لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وفي

هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التى تحمل معنى ، يقرر قضية — كمقياس لاختبار العبارات — لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها ذات معنى من نوع لم يصفه إطلاقاً ويعتقد أنه لا يتصل بالحق أو بالباطل ... وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية[1] .

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدى — بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جرينا فى هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، إلا أننا قلنا — ما يحلو لنا تكراره فى كل مناسبة — إن هذه التفرقة مردها إلى شغف العصر الحديث بالتخصص ، ثم هى بعد هذا تعاون بين العلماء والفلاسفة على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره ، والتعرف إلى طبيعة الإنسان وحياته ، توطئة للإفادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة فى خدمة الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا الفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرنون إلى العلم بإعجاب ، ولكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فقنعوا بمهمة الهدم زاعمين أن فى موقفهم التحليلى خدمة للعلماء ! وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقى تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق إن أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يعوزهم الشعور بالتبعة الاجتماعية لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل فى تخمير أفكار الحياة اليومية ، ومن يمعن النظر فى الموضوعات التى تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهزه مناقشاتها التافهة التى لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى . . . ! وهؤلاء التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدى نفس الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضى السحيق[2] ، وإن كانوا يحذرون من خطر المبالغة

---

(١) قارن W. H. F. Barnes, Philosopical Predicament, 1950, p. 116-117

(٢) انظر ص ٦٠ وما بعدها فى هذا الكتاب .

فى تصور التأثير الذى كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وإن تعذر عليهم أن ينكروا تأثيرها فى الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم مع هذا الاعتراف، يقولون إن لفلسفتهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقى الناس والعلماء شر اللبس الذى ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتساعدهم على التعود على التفكير الذى يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة إلى أنها تخدم العلم الذى يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمشياً مع مقتضيات مناهجه أن يعرض لبحثها و إزالة الغموض الذى يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنسانى كما أشرنا من قبل (١) .

والملحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختباره فى حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتنقوا رأى هيوم فى ردّ الانفعالات والمشاعر إلى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل فى نطاق الواقع الحس أو لا يمكن رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمى ، و بهذا خالفوا الحدسيين والعقليين فى اتخاذ الحدس أو العقل أداةً للإدراك اليقينى ، إذ لا يعقل — طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يجىء إدراكها عن طريق موجودات غيبية . . . ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة المعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يتعذر إدراكه بغير العقل ، فالقول بالحس أداةً وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاختبار العبارات ، فرضٌ تعسفى يستمسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، إنهم يضعون أنفسهم فى دائرة مغلقة — هى القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، و بالحس أداة وحيدة لإدراكه — فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل

---

(١) قارن : Arthur Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-478

يُدرك هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل فى نطاق الواقع الحس — يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وهم فى داخل هذه الدائرة المقفلة يتولاهم تعصب — لدائرتهم المقفلة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمى ؛ ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم فى هذا شأن المتعصبين فى أى مجال — يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية ... ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شعراء وفنانين ، أو إلى عابثين يحسبون الدردشة كلاماً يحمل معنى . . !! وما أعجب حجتهم التى يدلاون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لإدراك حقيقة ؟ !

كان طبيعياً بعد هذا أن ينكروا وجود شىء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات فى عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفترق الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « بارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التى تهيأت لنا فعلا ، لا تكفى قط فى توكيد معرفتنا بالكون . . . ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التى تحدث عنها هيوم أن تفكر وتتصور وتتخيل وتتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ ! .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « فتجنشتاين » : لكى نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع[1] ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان

(١) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 43

عند فيلسوف اسكندرانى تجريبى شاك ، هو « سكستوس امبريكوس »[1] ولسنا نقول هذا القول من أتباع الوضعية المنطقية ، فإن قدم نواة المذهب الفلسفى الحديث — أيا ما كان — لا تعيب أصحابه أبداً ، وإنما نذكر هذا على سبيل التاريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه فى حدود الخبرة الحسية فهو كلام غير ذى معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية فى كل صورها ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية قضايا ذات معنى ، وإن تعذر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ، وفى وسعنا أن نتفادى قصور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصلح لاختبار مثل هذه العبارات التى لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وإن كان معنى هذا أن تتغير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمى مجالا ومنهجاً ، فلا يصبح الواقع وحده مجال البحث ، ولا تظل الخبرة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات أو كذبها ، ومن ثم تتداعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها ! إنها فى رأينا تدين بشطر من نشأتها ونموها لمقتضيات الحرب ، نشأت كاتجاه مستقل بعد حرب عالمية مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس فى عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم فى دنيا الحق والخير والجمال ؛ ونمت هذه الوضعية فى ظل حرب عالمية طاحنة أخرى ، زادت الناس نفوراً من التفكير النظرى المجرد ، وكادت تأتى على ما بقى فى عقولهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولسنا ننكر بهذا قدم التفكير الوضعى ولا ننتقص قيمته ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولكننا نشير بما أسلفنا إلى أثر الحروب فى تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم فى أسسها وغيروا من مقومات تفكيرهم .

بل إن اتجاه الوضعيين المناطقة — وهو حملة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم

---

(١) انظر Barnes, op. cit., p. 103 (note)

يبرأ من العنصر الميتافيزيقي . . ! فهي — رغبة في تحقيق مهمتها التحليلية — قد بدأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيما دقيقاً كثيراً ما يتعذر على العقول غير الدقيقة إدراكه وفهمه [١] ، مع أن هدف الوضعيين المناطقة هو إيضاح العبارات وإزالة اللبس والإبهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخلُ من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعيتهم المنطقية ستتكفل بتطهيرها من هذه العناصر ، أنهم مذهبهم يمثل هذا النقص — إن جاز اعتباره نقصاً — فذهب « كورنفورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي ، إذ استبدلت بالعالم المادي الذي يعرفه العالم عالماً ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعا للبحث [٢] ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « السيمانطيقا » — أي البحث في دلالات الألفاظ — إلا نظرية ميتافيزيقية [٣] ، وإذا صح هذا وكان الموقف الذي وقفوه فلسفياً ، تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها ، وتحقق في أتباعها قول أرسطو : « إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً » . . ! ومع هذا الذي أسلفناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال في دحض هذا الاتجاه — لا يزال لهذه الفلسفة أنصار كثر يدافعون عنها في حماسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمي [٤] . . !

---

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477

(٢) M Cornforth, In Defence of Philosophy, 1950, p. 104

(٣) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

(٤) عرض صديقنا الدكتور زكي نجيب محمود — في معرض دفاعه القيم عن الوضعية المنطقية في كتابه خرافة الميتافيزيقا ص ٢٤ وما بعدها — إلى تفنيد بعض الحجج التي استند إليها خصومها في دحضها ، فروى عن « بارنز » قوله : « إن محاولة هدم الميتافيزيقا بالتحليلات اللغوية ، إن هي إلا إسكولائية جديدة ... ولئن أراد رجال العصور الوسطى للفلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهؤلاء المحدثون — من الوضعيين المناطقة — يريدون لها أن تكون خادمة =

على أن الوضعية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئا من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخى الفلسفة من الفرنسيين كتابا أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمراً فى سطر واحد ذكر فيه المذهب الشكلى لمحض الذى نادت به مدرسة فينا التى تشتغل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها .. !! ولم يزد على هذا شيئا .. ! [1] .

حسبنا هذا فى مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود إليه بعدُ فى مناسبات أخرى [2] ، ولنعقب بكلمة عن :

= تابعة للعلم » وعقب الدكتور على هذا المؤلف بالسخرية منه لأنه يعير خصومه بأنهم جعلوا أنفسهم أشباها لاسكولائية العصور الوسطى .

وبالرجوع إلى نص « بارنز » لم نفهم منه ما يدل على أنه يسوق هذه العبارة كحجة يقوض بها الوضعية المنطقية ، وإنما أورد عبارته فى سياق تاريخى يمهد به لنقض هذه الوضعية فيما بعد ، إذ مهد « بارنز » لعبارته السالفة الذكر بصفحة يقول فى بدايتها : « قبل أن نعرض لمناقشة حملة الوضعية المنطقية الحديثة على الميتافيزيقا ، نُلقى نظرة إلى الحملات التى شنت عليها منذ أيام أرسطو ، ثم عرض المؤلف بعد هذه العبارة — فى إشارة موجزة — إلى شكاك الإغريق الذين أنكروا إمكان العلم بالحقائق والأشياء ، وإلى مفكرى العصور الوسطى الذين رأوا أن مصير النفس وطبيعة الألوهية وخلق الكون حقائق نزل بها الوحى ولا مجال فيها للنظر العقلى ، ثم عقب بذكر وجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الحملة الدينية وحملة الوضعية المنطقية الحديثة ، اتفقنا — فى رأيه — فى إنكار قدرة العقل على التغلغل إلى أسرار الكون المحجب ، واختلفنا فى أن حملة مفكرى العصور الوسطى على الميتافيزيقا كانت باسم الدين ، بينما كانت حملة الوضعيين المعاصرين باسم العلم ، ثم روى « بارنز » بعد هذا أن نواة هذه الوضعية تبدو فى حسية باركلى وهيوم ووضعية أوجيست كونت ... الخ .

ولكن صديقنا زكى يضيق بالعبارة السالفة الذكر كأنما كانت حجة الحجج التى استند إليها « بارنز » فى تقويض الوضعية المنطقية ، ويقول فى نقد « بارنز » إننا نعجب من نقد كهذا يوجهه أستاذ للفلسفة محترف لأنه بدل أن يقول للمنكرين أين أخطأوا ، فهو يعيرهم بأنهم يجعلون أنفسهم أشباها لإسكولائية العصور الوسطى » . والواقع أننا لا نرى فى عبارة « بارنز » ما يستدعى السخرية ، لأنها وردت فى سياق تاريخى موجز ، ومن غير أن تكون حجة قيلت لتقويض الوضعية ، وإنما ساقها صاحبها فى تمهيد يسبق الحجج التى ينوى ذكرها لتفنيد هذه الوضعية ونقضها (انظر W.H. F. Barnes. The philosophical Predicament 1950. P. 23-24

(١) انظر E. Bréhier فى كتابه Les Thémes Actuels de la Philosophie الفصل ١١ فى نقد البادئ ص ٦٠-٦١ .

(٢) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الأخلاق فى الفصل الثالث من الباب الرابع .

وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ، ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تتفادى هذا النقص ونضيف إلى ما قلناه أن أرسطو — في معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — وسائر العلوم يقول إن كل علم يتخذ مجالاً خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يعرض للبحث في الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات مثلا تبحث في الوجود من حيث هو كمّ — سواء كان عدداً (الحساب) أو شكلا (الهندسة) — والطبيعيات تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث في خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث في تركيب الأشياء وردّها إلى عناصرها . . . ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية ... وليس بين العلوم جميعاً علم يعرض للنظر في الوجود ككل غير مفصل إلى موجودات محسوسة وإنما يتناوله بما هو كذلك ، فهذه هي مهمة ما بعد الطبيعة(١) .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية وتستخدمها كمقدمات أعم من مقدمات هذه العلوم دون أن تدلل على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضوعاً ومنهجا ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث في قوانين المكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت إلى كميات متساوية كان الناتج كميات متساوية ؟ وعالم الطبيعة

---

(١) قارن : W. Fleming, op cit., p. 257-8

يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون العلية أو قانون عدم التناقض باعتباره بديهية قبلية سابقة على كل تجربة ، ومثل هذا يقال فى كل علم من العلوم الجزئية ، ولكن أحداً من العلماء لا يعرض لدراسة المكان وطبيعته أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون العلية أو التناقض ، لأن البحث فى هذه الموضوعات لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه التجريبية وإنما هو مهمة البحث الميتافيزيقى ، ومن هنا مست الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى يثبت صحة هذه الافتراضات التى تبدأ بها العلوم الجزئية وإلا قامت هذه العلوم — فى نظر التفكير الحايد — على أسس واهية وانتهت بذلك إلى نتائج خاطئة[١].

والواقع أن الناس يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالقلق وعدم الاطمئنان فى حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفى الإنسان رغبة طبيعية تحمل على التفكير فى طبيعة الوجود وتصوره فى صورة مثالية كاملة تقابل صورة هذا العالم الناقص الذى يعيش فيه[٢].

هذا هو تعليقنا على رأى الوضعيين فى الفلسفة بمعناها الضيق — أى ما بعد الطبيعة الذى يشمل مبحثى الوجود والمعرفة — أما عن موقفهم من مبحث القيم — الذى يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق — فقد أسلفنا رأيهم فى أن ما يخضع لمناهج البحث التجريبى يدخل فى نطاق العلم ، وأما ما لا يستطيع هذه المناهج فالبحث فيه عبث ومضيعة للوقت ، ومعنى هذا أنهم يُلحون فى اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا إلى جهود « تين » فى علم الجمال و « جوبلو » فى علم المنطق ، و « ليفى برول » فى علم الأخلاق ، بل أرادوا مدّ مناهجهم التجريبية إلى سائر العلوم التى كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها

---

(١) قارن : Fletcher, op cit p. 124-6

(٢) Külpe. op. cit., p. 27-

— كعلم النفس (وقد ألمنا إلى جهود « ريبو » فى هذا الصدد) وعلم الاجتماع — وقد عرفنا موقف « دوركايم » فى إخضاعه للمناهج التجريبية — وما لا يخضع لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثاً يقال للتسلية شأنه فى نظر الوضعيين شأن الغناء وما يدخل فى بابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التى غزت العلوم الفلسفية خير يرتفع عن كل شك بشرط ألا تنتهى هذه الثورة بالقضاء على العلوم المعيارية الأصيلة لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف فى الباب الرابع عند الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

ولعل من الإنصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول إن ما بعد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه — قدماء ومحدثين — لأن التفلسف طبيعى لكل إنسان ناطق ؛ بل ما أصدق أرسطو حين قال : فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ؛ فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لعل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً ! وإلى مثل هذا المعنى ذهب « برادلى » حديثاً ، ومن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ؛ حتى قال عنهم « جانيه » و « سياى » P. Janet & G. Séailles إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! إن موقفهم فى إنكار الفلسفة موقف فلسفى لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار ما بعد الطبيعة ... ! وقد أشرنا فى مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على مبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع فى دراسة نظرية المعرفة — فى الباب التالى — باعتبارها المبحث الثانى من مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951

Joad, The Critique of Logical Positivism

Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism

Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique

Liard, La Science Positive et la Metaphysique

Fouillée, A., Le Mouvement Positiviste el la Conception Sociologique du Mond

Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de Métaphysique Positive

J. Rig, La Philos. Posit. resumè

E. Litirè, A. Comte et la Philosophie Positive

Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge

Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942
(2) Logical Syntax of Language, 1937
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935

Ducasse, C.J., Philosophy as Science, 1944

Losise Leard, Science Positive et métaphysique

Holmes, E., Philosophy without Metaphysics

O. Neurah, Le Déveiopment du Circle de Vienna et l' Avenir de L'Empirisme Logique, 1935

C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific Empericism, 1937

الباب الثالث

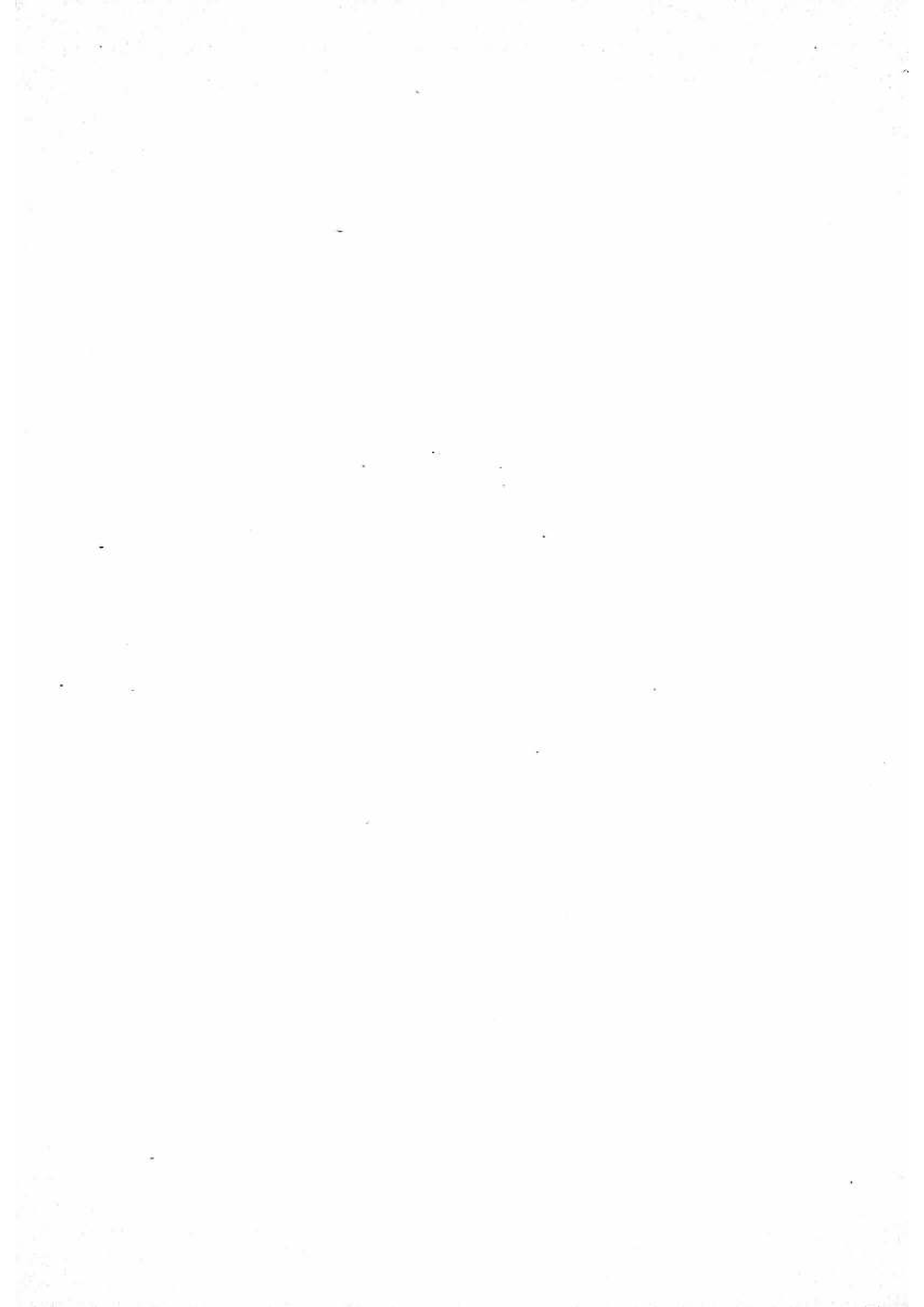
الأپستمولوچيا أو نظرية المعرفة

تمهيد فى مجال نظرية المعرفة

- الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثانى : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها

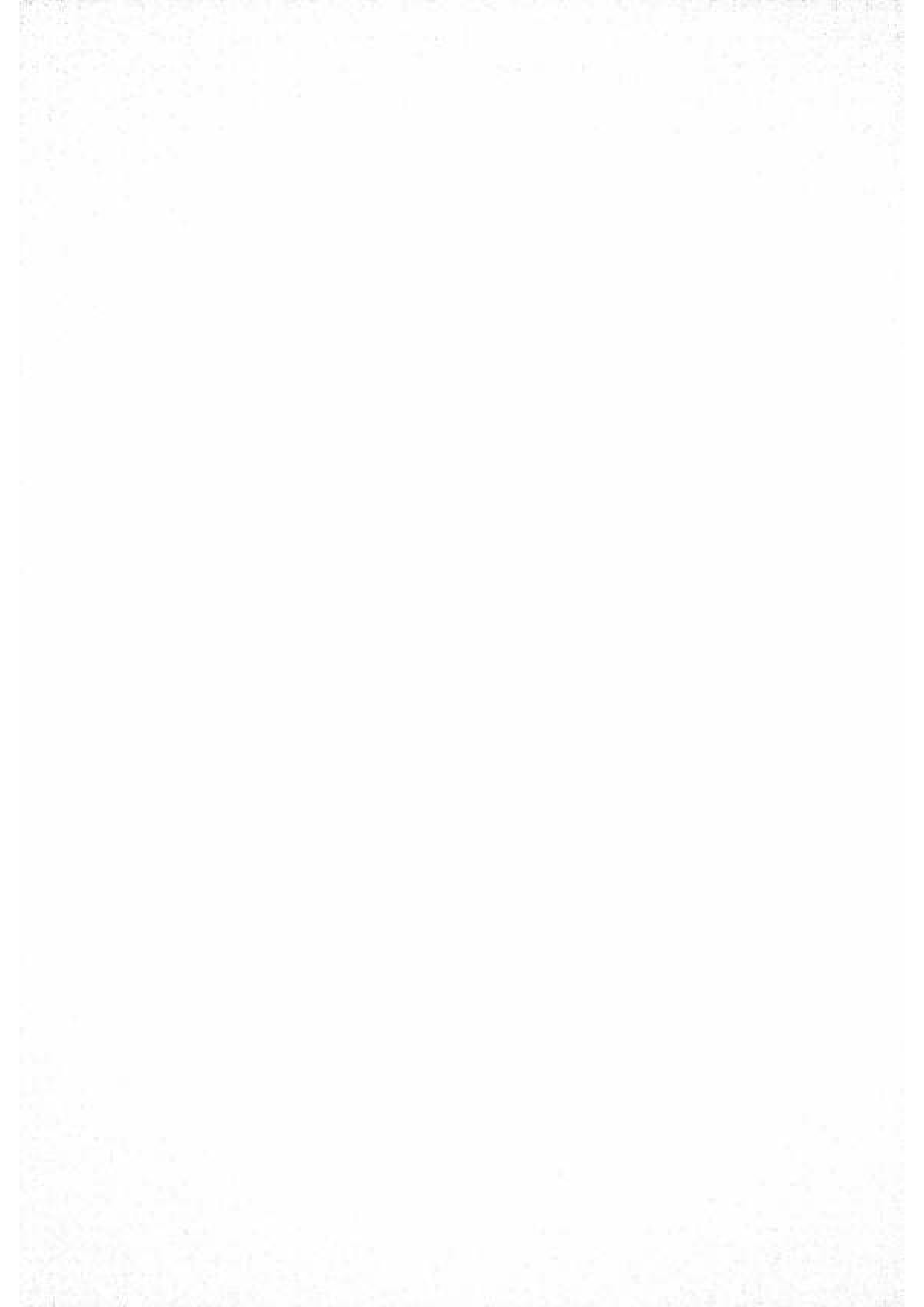


الباب الثالث

الأپستمولوچيا أو نظرية المعرفة

انصبّ الباب السالف على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ، ونعنى بها « مبحث الوجود » كما تصوره العقليون ومن جرى مجراهم ، وهاجمه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب مذهبهم — قدماء كانوا أو محدثين — وبقى علينا أن نعالج المشكلتين الأخريين فى بابين تاليين ، تتناول « نظرية المعرفة » فى الباب التالى بفصوله الثلاثة ، نعالج فى أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقّن حتى إذا ثبت إمكان العلم بالأشياء تحدثنا فى الفصل الثانى عن طبيعة المعرفة والنزاع الذى دار بصددها بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية — قدماء ومحدثين — وعقبنا فى الفصل الثالث بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها — عند العقليين والتجريبيين — ومن ذهب مذهبهما .

فإذا فرغنا من دراسة المعرفة فى هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع للبحث فى مشكلة القيم .



مجال نظرية المعرفة

كان البحث فى مجال نظرية المعرفة مثاراً للجدل بين الباحثين ، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق على اعتبار أن المنطق يبحث فى القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت فى رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التى يقوم بها العقل واعياً فى كسب معلوماته — كالإدراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه — وترتب على هذا أن تعتبر نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذى ألحقت به قد أصبح اليوم فى عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتذعن لصحة قضاياه ، وأن ترفض العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها .

ولكن نظرية المعرفة عند جمهرة الباحثين فيها أوسع مجالا مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث فى إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك فى الحقيقة أو اليقين بها ، والتفرقة بين المعرفة الأولية التى تسبق التجربة à priori والمعرفة التى تجىء اكتساباً à posteriori وتدرس الشروط التى تجعل الأحكام ممكنة والتى تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق — إن كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة فى الأدوات التى تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشىء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها .

وفى هذا ما يكفى رداً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث فى القوانين الصورية للتفكير الإنسانى ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات — كل منها فى مجاله الخاص ،

« أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث فى مادة المعرفة فى صورتها العامة ، فيدخل فى مجالها البحث فى بعض المقولات التى تفرض كافة العلوم الجزئية صحتها وتستخدمها استناداً إلى ذلك من غير أن تعرض لدراستها ومعرفة صوابها أو خطئها . »

ولو صحت نظرة الذين يلحقونها بعلم النفس لانقطعت صلتها بالفلسفة وخرج من مجالها البحث فى صدق المعرفة أو كذبها وفى إمكان العلم إطلاقاً ، ولضاق مجالها ضيقاً لا يقوم على أساس .

إن نظرية المعرفة بالوضع الذى أسلفناه علم فلسفى أساسى وليس علماً جزئياً ، ولا عبرة باعتراض الذين يقولون إن العقل أداتنا فى تحصيل المعرفة ، وهو فى الوقت نفسه وسيلتنا فى الحكم عليها ، فكيف يتيسر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؟ إذا صح افتراض العقل حكماً فى صواب المعرفة وخطئها وجب التسليم بالمعرفة باعتبارها نتاجاً له ، وعندئذ يكون من العبث النظر فى صحة المعرفة إطلاقاً ! وإذا جعلنا حكم العقل على المعرفة موضع شك وجب أن نشك فى قدرته على تحصيل المعرفة الصادقة ، ومن ثم لا يكون لدينا مقياس نقيس به صواب المعرفة أو خطأها ، هذا اعتراض له قيمته لو افترضنا نظرية المعرفة بحثاً فى كيفية تحصيل المعرفة وهو افتراض أسلفنا بيان تهافته لأن مجال النظرية أوسع من هذا بكثير(١) .

قلنا إن نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيتها ، وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها ، وتتناول بالبحث إمكان قيامها أو الشك فى وجودها ، ولكن البحث فى طبيعة المعرفة أو فى أدوات كسبها يقوم على افتراض القول بإمكان قيامها ، ومن هنا لزم البدء بدراسة إمكان المعرفة وعرض ما قيل فيه نفياً وإثباتاً حتى إذا ثبت لدينا أن إدراك الحقيقة فى مقدور الإنسان عقبنا بالحديث عن طبيعة المعرفة وأدواتها .

---

(١) Külpe, op. cit., p. 34-8

الفصل الأول

إمكان المعرفة

تمهيد – ا : مذهب الشك – الشك الأپستمولوجى – ب : مذهب التيقن : تمهيد في الشك المنهجى – بعض أساليب اليقين

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث فى طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابعها كانوا يفترضون وجود المعرفة الصحيحة وإمكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مثاراً للشك عند بعض الفلاسفة ، إذ أخضعوا هذه الأدوات لمحك النقد وانتهوا من نقدها إلى التردد فى التسليم بإمكان وجود معرفة صحيحة أو قدرة على إدراك حقيقة !

وكان طبيعياً أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا إمكان قيام المعرفة الصحيحة — وأولئك هم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatism فى مختلف صوره .

إذن فالشك — كنظرية فى المعرفة — Scepticism يراد به التوقف عن إصدار حكم ما استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين ، وقد اتخذ الشك صوراً شتى سنعرض لها بعد قليل .

أما مذهب التيقن فيراد به أصلا إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفى للبرهنة عليه ، وأريد به فى الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها[1] .

---

(1) Cf. Fleming op. cit., p. 354

وقد صنّف « بيكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقن ، فالأولون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة كالنملة تقنع بأن تكدس مواد غذائها لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادى — أى صاحب اليقين وهو الفيلسوف العقلى — فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويثير الإعجاب بدقة صنعه ومهارته ، ولكن النسيج واهٍ تعوزه المتانة ولا ينتفع به أحد ، وبين النملة والعنكبوت تقف النحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ، وبفنها التى تتميز به تعمل وتكد حتى تتمثل المادة وتحيلها رحيقاً ، والفلسفة الصحيحة عند بيكون أشبه ما تكون بعمل النحلة[1] .

وفى عهد « كانط » Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث فى مدى صحتها ، واعتُبر « اليقين » أسلوباً للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث فى طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدى Criticism عند « كانط » قد تكفل بتقويض مذهب اليقين فى مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف يفكر اليوم أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل فى مراتب اليقين من نتائج الأبحاث التجريبية فى العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد[2] ؛ وإذا كان التيقن كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم فإن الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره وإن تحول الشك إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

---

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فإنهم يستقون المعرفة الصحيحة من العقل — لا من الخارج — ومذهبهم فى نظره كنسيج العنكبوت ، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث إنها تقوم على جمع المادة التى تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ... حتى تعرف صورة الظاهرة التى تستغل لصالح الإنسان — كما أشرنا من قبل — وإن كان الراجح أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وإن كانت المعرفة العلمية فى الوقت الحاضر تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

(٢) Külpe, op. cit, p. 188 & Jerusalem, p. 58

فلنتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نعقب على هذا بالحديث عن التيقن وحجج دعاته عسى أن يمكّننا هذا من إصدار حكم صحيح بصدد المعرفة الصادقة :

(ا) مذهب الشك Scepticim :

يحمل الشك دلالات شتى ، ومرد الخلاف فى معانيه إلى أنه يطلق على مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظريةً فى المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ، وإنـكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور فى إيجاز :

إذا عرض العقـل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عزّ عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ، وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كنظرية فى المعرفة ، ومن هذا اصطبغ هذا الشك بصبغة سلبية خالصة .

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر فى بحثه بمعلوماته السابقة كان الشك هنا منهجاً للتفكير .

فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هـذا إنـكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد فى الدين atheism [(١)] ، وبين هذا الإنكار والشك فى الفلسفة خلاف : إن الإنـكار نفيُ اعتقاد فى أمرٍ ما متضمناً الاعتقاد فى أمر إيجابى يقابله ، فإذا أنـكرت أن الأرض ثابتة تضمن إنـكارك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنـكر الملحد وجود الله انطوى إنـكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف أن الاعتقاد فى قضية

---

(١) Cf. Maccoll, N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, p. 13-14

Hicks, R. D., Stoic, Epircurean, p. 312

يتضمن احتمال إنكار عكسها[1] ، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أى الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة[2] .

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبي فى قضية مّا ، فمنكر القول بثبات الأرض يصدر حكما ضمنيا باعتقاده فى دورانها ... وليس هذا هو الحال فى الشك الإبستمولوجى لأنه — كتعليق للحكم — توقفٌ عن إصدار حكم مّا — إيجابيا كان أو سلبيا — فالذى « يشك » فى كروية الأرض مثلا يمتنع — كشاكٍّ — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أى أنه لا يدرى من أمر كرويتها ما يجعله قادراً على إثباتها أو نفى إثباتها وهذا هو الشك ، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ شتان بين من يصدر حكما سلبيا ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبيا كان أو إيجابيا — .

هذا إلى خلاف آخر فى موضوع كل منهما ، فالشك الإبستمولوجى موضوعه المعرفة الصحيحة ، فهو تردد يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة مّا ، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكّن صاحبها من اكتساب علم صحيح ، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمعناه الدينى — فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس ، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذى يبدو فى تعليق الحكم إلى مرتبة الإنكار الذى يقوم على سلب الاعتقاد فى أمر أو نفى القول بصحته ، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الإبستمولوجى والاعتقاد بالأديان والعرف القائم وغيره من مُقْتضيات الحياة العملية ، ومن الطريف أن تاريخ

---

(١) Starbuck, art. Doubt, (in Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II. p. 2,4-5

الشك الإبستمولوجى (الفلسفى) يشهد بأن دعاته كانوا جميعاً — قدماء ومحدثين — مؤمنين بالدين السائد فى عصرهم والعرف الشائع فى بلادهم ، وأصدق شاهد على هذا إماما الشك القديم والشك الحديث : بيرون + ٢٧٥ ق . م Pyrrho ومونتانى + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

الشك الإبستمولوجى : Epistemological Scepticism

نشأ الشك الإبستمولوجى حين انفصلت الفلسفة عن اللاهوت وأخذ بعض دعاتها يهاجمون المعتقدات الدينية للقضاء على نفوذها وسيطرة رجالها ، واختُص فرع من فروع الشك — بمعناه الواسع — بالبحث فى إمكان التوصل إلى المعرفة الصحيحة ، فكان هذا هو الشك فى نظرية المعرفة .

وهذا الشك الإبستمولوجى مردّه إلى الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسْلِم صاحبها إلى الاقتناع ، ومن ثَم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، وليس أدلّ على غُلوّ الشاك فى هذا الاتجاه ، أو على دقته فى تحديد موقفه من قوله : إنى لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أنى لا أعرف شيئاً ! أى أنه يشك حتى فى أنه يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى — تفسيراً لوصف كاهنة دلفى له بأنه أحكم أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ إنه ليس على يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاكٌّ فى أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هى أنه يشك ولناقض بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقى المطلق قول بيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرّق « سكستوس إمبريكوس » Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « بيرون »

والأكاديمية الجديدة بقوله إن الأولى هي مدرسة الشكاك الذين يُعلقون الحكم ويتوقفون عن إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها — وبهذا يصدرون حكماً قاطعاً جازماً[1] ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال « بايل » Bayle إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما في القرن الأخير فقد انتصر رأي سكستوس في التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار حكم سلبي بصددها .

فطن الفيلسوف الإسكندراني القديم « سكستوس إمبريكوس » إلى أن الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادي — أو مذهب التيقن — Dogmatism الذي يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تعليق الحكم الذي ينتهي إليه الشك الإبستمولوجي ، وتطبيق هذا الرأي على مدارس الشكاك قديماً وحديثاً يجعل الكثير من أتباعها من دعاة المذهب الاعتقادي ، ويجعل الملحدين في العقيدة شكاكاً في الدين اعتقاديين في المعرفة ! لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقةً هي عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحي ورسل وملائكة ونحوها .

هذا الذي أسلفناه هو الشك الإبستمولوجي بمعناه الضيق ؛ ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة والقطع بإنكارها في جزم لا يشوبه التردد — كالشك السوفسطائي أو افتقار الثقة في أدوات المعرفة وتفادي الخلافات التي تثور بين الفلاسفة بالالتجاء إلى الأمان وإيثار الترجيح أو الاحتمال — كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً — وبهذا لا يصبح الشك مقصوراً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار

---

(١) Patrick (Mary) Sextus Empericus في المقدمة ص ٥ .

الأحكام لتعادل السلب والإيجاب فى كل حقيقة — كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلا .

فأما السوفسطائية فقد ردّوا المعرفة إلى الحس ، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شىء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام و بطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة فى جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقْفٌ على الفرد — و بهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فتية مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفى ويتهكم ساخراً ويهدم فى غير حرج ويحمل على العرف فى غير رفق ، إنه لا يتردد فى إصدار الأحكام و إن أعوزته بحكم تقدمه فى الزمان مناهج البحث والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هى كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صواباً لامرئ يبدو فى نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد مقياس الحقائق !

نزعوا إلى الهدم ومعاداة كل مذهب يقينى ، وفعلوا ما فعله الشكاك جميعاً : استخدام مبدأ إيجابى فى تقويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يعتقد فى صحته شاك حقيقى وهو التسليم بالمبدأ الذى استخدموه فى التقويض وكأنه حقيقة[1] !

ونَحَتْ الأكاديمية الجديدة قديماً منحى السوفسطائية فى الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداةً للمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها فى استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، و إن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability

(1) Maccoll op. cit., p. 17—18

فقالوا إن قضية مّا يمكن أن تكون أكثر احتمالا أو أدنى إلى الصواب من قضية أخرى ، فلم يركنوا إلى تعليق الحكم ، وإن كان « أركيسلاوس + ٢٤١ ق . م Arcesilaus هو فيما يُقال أول من صاغ مبدأ الشك الذى يقول : إن الحكيم هو الذى يمسك عن إبداء رأيه فى أى موضوع يعرض له ويتوقف عن إصدار حكم بصدده[١] — وكان « كارنيادس » + ١٢٨ ق . م — Carneades بما أبان من شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شكاك العصر القديم عند بعض مؤرخى الفلسفة[٢] .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تتمثل فيه خصائص الشك — بمعناه الضيق — إلا « پيرون » + ٢٧٥ ق . م ومدرسته وامتدادها فى الإسكندرية على يد « أناسيداموس » — فى القرن الأول — Aenesidemus بحججه العشر التى أيد بها ضرورة الشك فى المحسوسات ، وأدلته الثلاثة التى أنكر بها العلم بالمعقولات[٣] و « أجريبا » Agrippa — فى القرن الأول أو الثانى الميلاد وهو الذى يعتبر بحق واضع قوانين الشك المنطقى[٤] و « سكستوس إمبريكوس » Sextus Empericus (فى القرن الثانى للميلاد) وهو الذى بلغ الشك أوجه على يده فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك الحقيقى الذى يعلق الحكم وينكر إمكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متساوية — فيما قال إمامهم « پيرون » .

يبدو الشك الپيرونى متخاذلا يائسا مترددا لا يقوى على إصدار حكم إيجابيا

---

(١) J. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics)

(٢) Cf, Zeller, E., Stoics, Epicureans & Sceptics. p. 538-41- Maccoll, op. cit., p. 45-8

(٣) Cf. Brochard. Les Sceptiques Grecs, et Saisset, Le Scepticisme, وفيما سلف مؤلفات Zeller و Patrick و Maccoll و Hicks,

(٤) انظر بوجه خاص Brunet فى المصدر السالف وقد خالف فيه رأيا سابقا له كتبه فى مادة Academy فى Encyc. of Religion and Ethics.

كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية و يلتمس فى رحابها الأمان ، إنه يؤثر العافية فيمان لا أدريته التماساً للسعادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائى فقد كان شك القوى الذى يضيق بالقيم المألوفة فى مجال الحق والخير فيتصدى لنقدها و بيان تهافتها والسخرية منها فى غير حيطة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من تردده إلى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم فى أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال فى الموضوع تأييداً واعتراضاً ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوزه إلى اليقين[١] .

وما دمنا قد أشرنا هذه الإشارة الخاطفة إلى أنحاء الشك عند القدماء فمن الخير أن نشير إلى أن الباحث يكاد لا يجد فى العصر الحديث شكاً إبستمولوجياً[٢] إلا فى فرنسا إبان القرن السادس عشر وانجلترا فى القرن الثامن عشر — إن جاز أن يُعتبر الأخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند « كورنى أجريبا » + ١٥٣٣ Agrippa و « سانشيه » + ١٦١٠ Sanchez و « مونتانى » + ١٥٩٢ م Montaigne من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التى كانت توحى للانسان اليقين فى العلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الإنسان فى عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شىء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً إذ لو كان كل شىء ممكناً لكان معنى هذا أن ليس شىء حقاً ،

---

(١) يمكن فى الشك اليونانى الرجوع إلى : الدكتور عبد الرحمن بدوى فى « خريف الفكر اليونانى » ص ٥٧ — ٧٠ طبعة ثانية ، والأستاذ يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ — ٢٤١ طبعة ثانية وكذلك E. R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913.

(٢) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة، أو بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

وإذا لم يكن شيء محققاً فالخطأ وحده هو المؤكد . . استعرض « أجريبا » جميع العلوم ثم أعلن — عام ١٥٣٧ — شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن نعرف شيئاً — لا العالم ولا أنفسنا — ويجيء « مونتانى » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان نفسه ليس شيئاً ! ترك « مونتانى » البحث فى العالم الخارجي لأنه عالم ظن راح يلتمس اليقين فى نفسه فانتهى من دراسته لها إلى الشك والفراغ والانتهاء والموت فيما يقول أستاذنا كواريه[١] .

أما فى إنجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذى لُقّب بالفيلسوف الشاك بل سمى نفسه بذلك ، وكان يمتدح قدماء الشكاك ويثنى على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التى تقوم على العقل ولم يبسط شكه إلى وجود العالم الخارجي أو المعرفة التى تستقى من التجربة .

تابع « باركلى » فى اعتبار العالم الخارجي مجرد وهم وزاد فقال إن العقل نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تتعاقب بتأثير تداعى المعانى ! وألغى « العلية » بمعناها التقليدى حين أنكر رأى العقليين فى وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعى المعانى — كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبي فى الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القول بإلغاء العلية التقليدية ذعر العقليين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك ليس هو شك بيرون قديماً أو مونتانى حديثاً ، وإنما كان شكاً بناء وليس هداما ، غايته الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التى أقامها العقليون من الفلاسفة .

---

(١) A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 ff. ص ١٢–١٣ من النسخة العربية كانت جامعة القاهرة (فؤاد) قد استدعت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلا طيبا للأستاذ النابه المحبوب من تلامذته وعارفيه.

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الأبستمولوجى — ضاق معناه أو اتسع — ولكن الشك أزمة فى حياة العقل ، إنه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس ، وإذا طال أمده أحرج الصدور وملأها ضيقاً ، والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه فى ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس خدع قدماء الشكاك على ما عرفنا ، والعدول عن طمأنينة اليقين إلى قلق الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذى أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفى دينى صوفى باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا فى القرن السادس عشر قد أعقبه يقين دينى عند « شارون » Charron وتجريبى عند « بيكون » وأتباعه وعقلى عند « ديكارت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد دحضه « كانط » Kant بمذهبه النقدى .

(ب) مذهب التَّيَقُّن Dogmatism :

إذا كان الشكاك قد رأوا التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقينى فإن دعاة التَّيَقُّن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة — واختلفت فى هذا مذاهبهم ، وسنمهد للحديث عن التَّيَقُّن بكلمة عن الشك الذى اتخذه بعضهم منهجاً من مناهج التفكير :

استطاع دعاة التَّيَقُّن أن يقوِّضوا الشك كنظرية فى المعرفة ، ولكن الشك قد بقى عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ فى منطق العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه فى إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح

أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً — وهى دعوة الشكاك — حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير! إن الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداةً لإصدار حكم صحيح، فكيف جاز فى عرف المنطق أن يصطنع هذا العقل للتسليم بدعوة الشك فى أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية مّا، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه؟ إن الشك كمذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self-destructive .

وإذا كان أصحاب الشك — بمعناه الواسع — قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو سلموا بأن تفسير الأشياء غير ميسور، فإن تسليمهم بهذا حظٌّ من العلم — وإن كان ضئيلا — وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع فى عُرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقاً وأوسع مدى[1].

ولكن الشك — بعد كل ما وُجه إليه من حملات — قد بقى عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير، وبقيت له قيمته فى البحث الفلسفى والعلمى فى مختلف صوره، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجى قليلا فإنه بدوره يدخل فى باب الحديث عن إمكان المعرفة، وإن كان أدخل فى بابها الإيجابى منه فى بابها السلبى :

تمهيد فى الشك المنهجى :

الشك نوعان : حقيقى أو مطلق Real or absolute ومنهجى أو علمى Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقى فقلنا إن صاحبه

---

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49

يبدأ شاكا وينتهى شاكا ، هو حالة ريب متكاسل يزاول لذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها — كاليقين أو المعرفة الصادقة — إنه نتيجة ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التى نفكر فيها ، ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفرًّا من الرضوخ له وبهذا يشل طلاقة التفكير ، ومن صور هذا الشك كانت حالة الإمعان فى التردد والغلو فى الشعور بالحيرة التى وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلى حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبها وتستعبده فتتركز الرغبة فى الشك فى مزاولة الشك نفسه منعزلةً عن النشاط العقلى السوى وبذلك تتحول هذه الرغبة إلى جنون الشك[1] Doubting madnes, Folie de doute

أما الشك المنهجى فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبةً منه فى امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التى يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها فى كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأحكام المبتسرة prejudices ، وهذا الشك المنهجى خير طريقة لاتقاء هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدى إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية فى ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يسيطر عليه ويستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبمقتضى مبدأ فى أى فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك[2] .

---

(١) Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy & Psychology art. Doubting mania.
E. D. Starbuck, art. Doubt (in Ency. of Religion & Ethics).
Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, E. Ball, art. Doubting mania (Le grand du Saule's, La Folie du doute can be consulted also).
Cf. Keeling, Descartes, (1934) p. 80-81

(٢) A. Koyré, Trois Leccons sur Descartes, الشطر الأخير من الدرس الأول فى

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه و بين الشك الحقيقي المطلق ، فزعمت « باتريك M. Patrick » أنه كان علة كل نشاط عقلي أو يقظة ذهنية أوحركة بحث عرف في تاريخ الفكر الشرقي والغربي على السواء ! واعتبرت الشك البيروني قوة موقظة في تاريخ النشاط العقلي ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضات العقلية ليست إلا أثرا من آثاره وصدى لروحه الرتاب ! إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها من تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضات الفكرية ، إن روح الشك البيروني تبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه ذوي العقول الحرة في معاملهم ، والاعتماد على التجربة العلمية في البحث عن الحقيقة كما تبدو هذه الروح في منهج البحث العلمي في التفكير ، وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا أثراً من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزاعم الواهية[1].

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك المطلق والشك المنهجي يكفي في التدليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقي ، وخلطوا عن جهل بينه و بين الشك المنهجي الذي يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلا إلى اليقين .

وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن إلى الشك المنهجي ، وأكد ضرورة استخدامه في كل بحث نزيه ، فقد اصطنعه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره في معلوماتهم ، ويختبر صحتها و يكشف عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبي هو التهكم الذي يؤدي إلى تخليص العقل من الأخطاء ، وإيجابي هو التوليد الذي يرشد إلى الحقيقة ، في مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلّم بأقوالهم مصطنعاً الجهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل و إثارة الشكوك في صحة

---

(١) Mary Patrick, The Greek Sceptics, Part, VII, p. 285-305

ما يقولون ، و بعضى فى أسئلته مستنبطاً من أقوالهم أفكاراً لا تروقهم فيبدو بهذا تناقضهم ! وهكذا ينتهى من مرحلة التهكم إلى تحرير العقل من الأخطاء التى أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكماء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم و يسميهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى الحقيقة — وهذا هو الجانب الإيجابى فى منهجه .

وفطن إلى الشك المنهجى أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرّق بينه و بين الشك الحقيقى ، فأهمل هذا وأيّد الشك المنهجي وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أى بحث علمى ، إذ وجد أرسطو — فيما يقول — علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الإيمان الذى يقوم مطموراً فى ثنايا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل للمعرفة يجد فى الشك الذى يقوم على التروى والتبصر تحقيقاً لغايته ، لأن المعرفة التى تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، إن كل حكم يصدره باحث ينبغى أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه ...

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ، إنه منهج يُتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .

ومثل هذا الشك المنهجى قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول هملتون Hamilon ١٨٥٦+ إننا نُزاول الشك مؤملين أن ينتهى بنا الشك إلى الاعتقاد ، وقد أيد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار فى رأى الكثيرين من علماء النفس مظهران لحالة نفسية واحدة — فيما أشرنا من قبل — إننا لا ننكر شيئاً قط إلا بسبب أننا نعتقد فى صحة شيء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن ننظر إلى

الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمعزل عن حالة الاعتقاد ، فإن الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله وليم جيمس[1] ، ويعلق عليه بعض الباحثين بقولهم إن تحليل الشروط العقلية المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأى السيكولوجى فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان[2] .

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضرورياً لكل معرفة صحيحة ، ويؤكد « لاد Ladd » هذا الرأى فى كتابه عن فلسفة المعرفة[3] Philosophy of knowledge إذ يقول : إن الشك والبحث ودحض الرأى وإثباته ونفيه — فى مجال السلوك أو العلم أو التفكير النظرى — ضرورى فى تكوين المعرفة ، بل إن اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلى يعبر عنه بالشك واللاأدرية Agnosticism .

وقد قال « ديكارت » فى كتابه « مبادئ الفلسفة » إننا لكى نفحص عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا كنا فى مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التى تعرض على حواسنا تارة حكماً خاطئاً وتارة حكماً مصيباً ، وعندما كنا لا نحسن استخدام العقل كان الكثير من القضايا المتسرعة يمنعنا من الاهتداء إلى معرفة الحقيقة ، ويُنبهنا إلى أن ليس هناك دليل واضح بيّن على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام ، إذا لم نزاول الشك فى جميع الأمور ولو مرة واحدة ، فنشك فى كل شىء نجد فيه أقل شبهة للارتياب[4] .

---

(١) Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890) vol. II p. 284-85

(٢) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٣) فصل ١٣ ص ٣٦٩ من مذهب الشك واليقين والمذهب النقدى .

(٤) Deccartes, Principes de la Philosophie فقرة أولى . (وانظر ترجمته الإنجليزية Principles of Philosophy) .

ويكرر هذا المعنى فى تأملاته فى الفلسفة الأولى فيروى أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظنها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجا لأن ينزع من نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد فى اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم فى العلم شيئاً وطيداً[١] .

وفى رسالة بعث بها ديكارت إلى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجى بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم و بعضه فاسد مُتلف للبعض الآخر ، فماذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتُبقى على السليم ؟ لا سبيل إلا بإفراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدةً لكى تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيداً ؛ فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً و إلا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين ، فهو يعيد إليه ما يراه سليما من هذه الأفكار ، و يطرح عنه الخاطئ منها فى ضوء منهجه العقلى المعروف ، فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا و به يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد « دافيد هيوم » أهمية الشك حين قال فى بحثه عن الطبيعة البشرية إذا كنا فلاسفة فينبغى أن تقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سمى هذا الشك بالشك الأكاديمى أو العلمى academic وصرح بأنه ضرورى لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر فى الأمور و إمعان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

---

(١) Les Meditations Metaphisiques — التأمل الأول لها ترجمة انجليزية وأخرى عربية لزميلنا الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

بعض أساليب التيقن :

أشرنا فى مستهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن فى وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعانى العقلية المجردة لا تقل فى مراتب اليقين عن المعرفة التى تكتسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه النزعة فى فلسفة العقليين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخلُ منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدى عند « كانط » أن يقوض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقى التى أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ فى موقف كل منهما ما يزيده اقتناعا بتهافت الأدلة التى استند إليها الشكاك ، وضعف الأسس التى أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديما وديكارت حديثا :

وإذا كان الشك السوفسطائى الذى تصدّى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكا حقيقيا فإن أدلة السوفسطائية فى إقامته قد تردد صداها عند الشكاك الذين جاءوا بعدهم — قديما وحديثا — والأدلة التى استند إليها أرسطو فى دحض هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا لأدلته ما انزلقوا إلى مهاوى شكهم ! وواضح مما أسلفناه فى فصولنا السالفة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلمون بالشىء فى ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للإدراك أو غير هذا مما يرد فى حديثه ، ومع هذا فإن أدلته فى نقض الشك السوفسطائى لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فلنلخصها فى إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة فى مجال العلم وأتوا على المبادئ اليقينية فى ميدان الأخلاق ، وتصدى لدحض مذهبهم سقراط الذى هاله اعتمادهم على

اشتراك الألفاظ وغموض المعانى فنزع إلى تحديدها للتوصل إلى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التى تختفى وراء عوارضها المحسوسة ، وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التى تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

« بدأ أرسطو بتفنيد الشك السوفسطائى ليدلل على إمكان المعرفة ، فرأى فى كتابه ما بعد الطبيعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا فى الشىء الواحد فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « الشىء فى ذاته » ميسور لأن مذاق الشىء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيير حالته من الصحة إلى المرض ، فالمصاب بالزكام القوى يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى — إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده . . . . وغير هذا من آراء أرسطو فى تفنيد الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقة المطلقة — وقد رويناه من قبل بشىء من التفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره[1] .

وبهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود فى ذاته موضوعها — والحواس تدرك النسبى وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند إدراك العوارض التى تتقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية . . . . إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى . »

أما عن موقف ديكارت فإن فيما ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة ما يغنينا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصطنع شكه المنهجى رغبة منه فى التوصل إلى اليقين العقلى سار فى نفس الطريق التى سلكها مونتانى Montaigne فى شكه

(١) انظر ما كتبناه فى هذا الصدد ص ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

الحقيقي ، ولكنه مضى في الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول في يده إلى منهج ، وأضحى الشك أداة للنقد وأسلوباً يُتّبع في التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل في الشك إلى أقصى آماده ، من غير أن يتوقف في منتصف الطريق ويعلن إفلاسه — كما فعل مونتاني — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الحرية الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى إلى الله حيث لم يجد مونتاني إلا الفراغ والموت والانتهاء ، فقيل إن مقال ديكارت عن المنهج لا يعارض قصة هزيمة بقصة انتصار [١] » .

شك ديكارت في المحسوسات ثم في المعقولات [٢] — كما فعل مونتاني وغيره من دعاة الشك الحقيقي الهدام ، ولكنه لم يقنع بهذا كما قنعوا ، بل مضى في شكه إلى نهايته عسى أن يحطم الشك نفسه ، فافترض وجود شيطان خبيث يعمل على تضليله بكل ما في وسعه من حيل ، ولكنه فطن إلى أنه يشك في كل شيء إلا إنه يشك في كل شيء ! هذه حقيقة لا يأتيها الشك في كثير ولو قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقي المطلق الذي كان أتباعه يقولون إننا نشك حتى في أننا نشك ، وتميز بهذا الشك المنهجي من الشك الحقيقي ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة ، هي ذات تفكر ، وكلما أسرفنا في الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى المبدأ اليقيني الأول الذي تحرى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن فأنا موجود ، هذه هي أولى القضايا التي تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً [٣] .

كان سانشيه Sanchez يقول : كلما ازددتُ تفكيراً ازددتُ شكاً ، فعارض

---

(١) A. Koyré Trois Leçons sur Descartes في الشطر الأخير من الدرس الأول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie (أو في النسخة الانجليزية) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازددتُ شكا ازددتُ تفكيراً فازددتُ إيمانا بوجودي .

حطم الشك الحقيقي نفسه حين أوغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ، وانتهى بهذا الإيغال إلى أول مبدأ يقيني فحقق بهذا رغبته التي يقول فيها : ما كنت في هذا الشك مقلداً أصحاب الشك المطلق ، أولئك الذين لا يشكون إلا لمجرد الشك ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد لغير اليقين ولغير أن أدع الأرض الرخوة والرمل لكي أجد الصخر والصلصال[1] كما يقول في مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عقلياً يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكي يزحزح الكرة الأرضية ويُغيِّر مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً يرتفع عن كل شك ليجعله أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحال وجود النقطة الثابتة التي ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فيما يقول هو نفسه أن يجد هذا الأساس العقلي الذي يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد وجد ديكارت هذا الأساس في مبدئه اليقيني الأول (الكوجيتو Le Cogito) وهو القائل : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهو مبدأ يقيني بديهي توصل إليه بالحدس[1] وبه أثبت الإنية بالفكر ؛ ومن هذا انتقل إلى إثبات وجود الله وصفاته ، فالله كامل مطلق الكمال منزه عن كل نقص أو خداع وهو الذي

---

(١) ذهب بعض خصومه (جاسندي Gassendi إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا قياس مضمر (أي أضمرت مقدمته الكبرى (فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن فأنا موجود) وبذلك لا يكون قضية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذه أساسا تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمة مضمرة ، ولكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله إنه مبدأ أولى بديهي توصل إليه بالحدس وحده .

وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شكه المسرف — أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها فكراً ، وفى الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجي وموجوداته المادية .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط التوصل إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين [1].

---

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .

الفصل الثاني

طبيعة المعرفة

تمهيد – مذاهب الواقعيين : (ا) الواقعية الساذجة (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) – (حـ) الواقعية الجديدة (ى) الواقعية النقدية المعاصرة – مذاهب المثاليين – تمهيد – (ا) المثالية الذاتية – (ب) المثالية النقدية – صور المثالية – تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ، فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التقت عنده المثالية (التصورية) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء مرهونة بالقوى التي تدركها ، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار في عقولنا ، ورأت الثانية أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلا عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي .

والواقعية أصلا تعبر عن رأي الرجل العادي الذي يعجز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته ، فحقيقة الأشياء في نظره هي كما تبدو لنا — وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدت كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل — ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكا إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

مذهب الواقعية Realism :

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة[1] على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية — في خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل .

وواضح أن الواقعية نقيض المذهب الأفلاطوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أشباح وظلال للمثل ، وبمقدار ما تبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

(أ) الواقعية الساذجة Naïve Realism :

وهي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة

---

(١) يطلق « المذهب الواقعي » في غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسيين خاصة (كالقديس أنسيلم) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلي لأنها أسماء لماهيات الأشياء ، ومن أجل هذا خاصموا أصحاب المذهب الاسمي Nominalism الذي أنشأه « روسيلينوس » Roscelinus في القرن الحادي عشر ، وكان دعاته يرون أن الكليات من أجناس وأنواع مجرد ألفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعي — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصوري Conceptualism انظر : Fleming في مادة Realism (وانظر في صدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب الشفاء : المنطق (المدخل) لابن سينا ص ٦٣ وما بعدها ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ويقابله المذهب المثالي الذي يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون . أما المذهب الواقعي في طبيعة المعرفة فيقابله المذهب المثالي كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء فى الخارج(١) . والعالم الخارجي يبدو لنا فى صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثر — ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتُبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمى والفلسفى ولا يخضع للتفكير النقدى ، ويثق فى مدركات الحس ثقة لا حد لها ، مع أن تجربتنا فى كل يوم تزعزع ثقتنا فى صحة أحكامها ، فالعصا المغروسة فى الماء منحرفةً تبدو مكسورة أمام العين وهى ليست كذلك فى واقع الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو الشيء فى نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التى يبدو عليها فى نظر غيره من الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد فى نظر الإنسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام ... وهذا وغيره كفيل بأن يفقدنا الثقة فى أحكام الحس(٢) .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حتى عند ما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسى ، وهو موجود على نفس الحال التى يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذى كان يبرر عند «مل» Mill وأمثاله وجود العالم مستقلا عن إدراكنا له ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات فى شيء مّا لا يكون قط إلا عندما تكون فى متناول الإدراك وفى مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء فى مظاهره وأشكاله باختلاف المسافة التى تفصل بينه وبين العين التى تراه ، أو باختلاف الزاوية التى يُرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل

---

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113 وكذلك Külpe, p. 195 وكذلك Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III وفى دحض هذه النظرية اقرأ Price, Perception

(٢) Jerusalem op. cit., p. 65-6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسنرى عند الكلام على المذهب التجريبى فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش «آير» Ayer حجج «ديكارت» فى شكه فى الحس أداة للمعرفة .

هذا يبرر القول بأن بين الأشياء فى الواقع وأفكارنا التى تمثلها اختلافاً ملحوظاً لاسبيل إلى إهماله ، وقد أبدت هذا التفاوتَ مقاييسُ العلم والآلاتُ التى يستخدمها من مجهر ومنظار مُقرب وموازين ونحوها ، ولهذا عدّل الباحثون هذه الواقعية الساذجة فظهرت :

(ب) الواقعية النقدية (التقليدية) Criticali (Traditional) :

المذهب الواقعى النقدى Critical Realism وهو الذى اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمى ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تُمحّص فى ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة فى نظر هذه العلوم شىء حقيقى له وجود عينى خارجى ، ولكن الكيفيات التى تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن [1] .

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقى لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدى ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التى ينتهى إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » فى لغة الواقعية النقدية معناها أن فى الوردة خاصية تثير فى العين تحت ضوء ملائم إحساساً باللون الأحمر ، فالحمرة بغير العين التى تراها تكون بغير ذات فحوى ! ولكن شروط الإحساس بالحمرة تظل قائمة وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة فى الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن، لا يتوقف على قوى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلا ، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال فى الكثير جداً من القوى التى توجد كامنة فى الطبيعة .

---

(1) Külpe, p. 200-202 & 50

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل فى قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شيء موجود مستقلا عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فإنها تعرض المشكلة وتناقش الحجج التى تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهى من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة[1] .

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال فى الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « جون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملا إيجابياً ، هى أن يؤلف من الصور الحسية التى تنقلها إليه الحواس معانى جديدة — على نحو ما سنعرف عنه فى الفصل التالى .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التى استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم وأخذت الروح العلمية تتغلغل فى كل شيء ، وبدت هذه الظاهرة فى تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمى فى العصر الحاضر بمذهب :

(ح) الواقعية الجديدة New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان[2]

---

(١) Fletcher, p. 107 ff وكذلك Jerusalem, p. 83-85

(٢) هم R. P. Perry و E. B. Holt و W. P. Montague و Pitkin و E.G. Spaulding و Marvin .

لم يخالفوا الفلسفة التقليدية فى موضوع البحث ، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التى تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعروف ، اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التى تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشىء المدرَك والذات العارفة — هو الصورة الذهنية فى مذهب لوك — لأن الإدراك فى نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة و بغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشىء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته فى الخارج . . . إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذى يشرحه كتاب اشتركوا فى وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تعاونية فى الفلسفة »[١] .

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، فاتهموها بالسذاجة لأنها فى دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتمحيص والتحليل ومن هنا نشأ :

(د) مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة) (Contemporary) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان[٢] شرعوا منذ عام ١٩١٩ يبشرون بمذهب جديد و إن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك الحسى بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة فى ضم العارف والمعروف فى سمط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التى يتميز فيها المدرِك من الشىء المدرَك ، مع القول بأن للشىء المعروف وجوده الخارجى ، وأن معرفتى به هى التى تؤدى إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق

(١) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912

(٢) هم D. Drake و A. D. Lovejoy و A. K. Rogers و G. Santayana و R.W. Sellars و C. A. Strong و J.B. Pratt

بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء فى ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها فى كتاب اشتركوا فى وضعه تحت عنوان : « مقالات فى الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »[1] .

وللواقعية فى انجلترا نصيب ملحوظ فى تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » Hobhouse و « لويد مورجان C. Lloyd Morgan و « وايتهيد » و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انتصر للواقعية الجديدة من المعاصرين « صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « بيرسى نن » T. Percy Nunn + ١٩٤٤ و « برترند رسل » Russell و « مور » E. Moore المولود عام ١٨٧٣ وغيرهم كثيرون[2]

حسبنا هذا بيانا موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وسنزيدها وضوحا فى تعقيبنا التالى ، ولنعقب على ما قدمنا بكلمة نتناول فيها :

مذاهب المثاليين Idealism[3] :

تمهيد :

هذا الاتجاه الواقعى فى تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقلى

---

(١) Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem of Knowledge

(٢) قارن بالإضافة إلى المصادر السالفة : Sallar, S., R., Critical Realism

Joad, (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.
(2) An Int Troduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism (in 20 th Century Philos., 1947.

(٣) نتحدث هنا عن المذهب المثالى فى المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى فى غير المعرفة أظهرها المذهب المثالى فى الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعى عند أهلها ، يعبر هذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالى هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغى أن يكون — بل يطلق المذهب المثالى أيضاً على المذهب الروحى Spiritualism فى علم ما بعد الطبيعة وهو الذى يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يقابل —

مثالى فى المعرفة انعكست، فيه آية الاتجاه السالف[1]، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذى يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة، إن وجود الموجودات يتوقف فى نظر المثاليين على القوى التى تدركها وهى نفسها ليست إلا صوراً عقلية.

وقد ذهب بعض الباحثين (ناتورب P. Natorp) إلى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة، إذ كان ديكارت فى الكوجيتو الديكارتى يفصل بين الفكر والوجود ويقول: من واجبى قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر فى أفكارى من حيث هى كذلك، وأن أعرف الواضح منها والغامض، ويرى أن العالم الخارجى لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود، وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجى إدراكاً مباشراً عن طريق الحواس، ومعلوماتنا عنه تعبّر عنها الصور والأفكار الموجودة فى أذهاننا، ولا نعرف معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية فى الخارج، ولكن الذى يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهى ... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يُرجع الفكر إلى حركة مادية، ويرد

= ميتافيزيقيا المذهب المادى Ma eri alism الذى يفسر الوجود بالمادة وحدها كما عرفنا من قبل، ويطلق المذهب المثالى أيضاً فى مجال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التى ترى أن الأخلاقية غاية فى ذاتها — فليست غاية الأخلاق تحقيق سعادة الفرد Eudaemonism كما ذهب قدماء الأخلاقيين من اليونانيين، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين، بل إن السلوك الخلقى عند أتباع المذهب المثالى هو كمال الجنس البشرى، وسمى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism، لأن أتباعه يلتمسون غاية السلوك الخلقى فى المثل العليا وليس فى الواقع الذى يعبر عما هو كائن؛ وتلتمس الأخلاق المسيحية مثلها الأعلى فى سعادة الآخرة بتحقيق مملكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p., 259).

(١) فى تاريخ المثالية انظر Fletcher, p. 82 ff.

بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورأيه حق — أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودي ناتج عن تفكيري ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيري تقيم البرهان على وجودي ، وليس هذا هو تصور المثاليين بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية في الفلسفة الإنجليزية (عند هوبز وهيوم) لأنها — مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألغت وجود الأشياء الواقعي وردته إلى التأثيرات الذاتية (الحسية) .

على أن المذهب المثالي قد بدا واضحاً عند « باركلي » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط » + ١٨٠٤ و « هيجل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل .

وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلا عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها ، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات ، فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يُعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفراده ، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص — على عكس ما يقول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

(١) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادي تفسيراً عقلياً روحيا فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أي أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ! والمدرَك معنًى وغير المدرَك لا وجود له ، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة ، إنها معنًى مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كيفياته ، وهذه اللامادية immaterialism لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهي لا تحوّل الأشياء إلى معانٍ بل إنها تحوّل المعاني إلى أشياء — فيما ذهب « باركلي »[١] إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه esse est percipi فالشيء ليس له وجود مادي مستقل عن إدراكه ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذي يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة في العقل الإلهي . والطبيعة — فيما يقول « فشته » — « مكوّنة بقوانين فكري وليست إلا علاقات بيني و بين نفسي » والفكر لا يدرك إلا تصوراته ... والظواهر العقلية هي الظواهر الوحيدة التي يمكن أن نكون على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجي فليس في وسعنا أن نقيم عليه دليلا ، بل إن مجرد افتراض وجوده إلى الخطأ في تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء التي ندركها هي الظواهر المتضمنة في تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرنا ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكولوجية أو الخارجية Psychological or phenomenal أو Solipcism أو Mentalism ويسميها « كانط » بالمثالية المادية التي تقابل المثالية النقدية[٢] . ولكن توقف وجود العالم الخارجي على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم ، إذ أن وجوده — سواء أدركه العقل أم لم يدركه — موجود دواما في العقل الإلهي اللامتناهي .

---

(١) انظر ما قلناه في هذا الصدد في ص ١٧٩ وما بعدها في الفصل الاول من الباب الثاني من هذا الكتاب .

(٢) قارن : Joad, op. cit. : Part I. ch. II :

(ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظرى الخالص » تحمل تعديلات فى الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادى القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلى » بل يقول « كانط » فى مقدمة هذه الطبعة إن الشىء الوحيد الذى أضافة هو دحض المثالية السيكولوجية ، وتذهب المثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التى تكتسب بالتجربة ، وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها ، ويرى أن المعرفة لا تُستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذى ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعِلّية) ثم إلى المعانى الأولية فى العقل وهى سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرّق بين ما يرتدّ إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجى ، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة ، ويقرر أن الشىء الخارجى يمكن أن يكون موجوداً على حدة بعيداً عن العقل الذى يدركه ، ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقيه ، عاب مذهب التجريبين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد ، إن أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يغالى فى الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شىء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية

سابقة على كل تجربة (à priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية فى العقل وهى التى تجعل إدراك التجربة ممكنا ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعدا عنها ، إنه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة ، وهذه الشروط تتمثل فى الأحكام التى قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هى تركيبية وليست تحليلية ، أى أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً[1] إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية à-posteriori شرط وجودها قائم فى معرفة قبلية à-priori

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترنسندنتال Transcendental وهو للمعانى الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، فقال « كانط » إن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد فى النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضرورى أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهى لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التى ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل إلى التجربة كمصدر من مصادر العلم[2] .

ويذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر Phenomenalism الذى يبدو على صورتين :

---

(١) انظر فى تفسير الأحكام (القضايا) التحليلية والتركيبية ص ٢٠١ وما بعدها من الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب .

(٢) فى نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك : Jerusalem op. cit., 75-83

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا « رنوفييه » + ١٩٠٣ Renouvier و « شادورث » Shadworth و « هودكسون » Hodgson[1] وثانيتهما تؤكد حقيقة الأشياء فى ذاتها things-in-themselves ولكنها تنكر إمكان العلم بها ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت » A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer[2].

وتزعم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E, Husserl مدرسة حديثة فى ألمانيا تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبته دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فطالب بالتحرر من كل رأى سابق — وشابهَ فى هذا ديكارت — وإن لم يستند إلى الشك الديكارتى ، ثم يدعو إلى الذهاب إلى الأشياء التى تظهر فى الشعور فى جلاء كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . . . فأصبح هذا المذهب الجديد على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى توخّى الدقة بوصف الظواهر وترتيبها فى إحكام ، وشرح المعانى الإنسانية فى العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات ، وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتحرر من المثالية والواقعية[3] . وقد كان « هوسّيرل » يعتبر مذهبه ديكارتية جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما يقول فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية Meditations Cartésinnes, trad, 1931

---

(١) أحد مؤسسى الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية فى انجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .

(٢) D.D. Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism وقارن هذا بما قيل فى مادة Phenomenology ص ٢٣١ — ٤ فى المصدر نفسه .

(٣) الأستاذ يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٧ — ٣٨ .

صور المثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التي قال بها « هيجل » + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلى » + ١٩٢٤ Bradley وبوزانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet + ثم المثالية الموضوعية objective وهى التي عرفت عند أفلاطون قديماً وشليجل ١٨٢٩ Schlegel حديثاً ، والمثالية الجديدة وهى التي دعا إليها في إيطاليا كروتشه + ١٩٥٣ Beneditto Croce وجنتيلى Geovanni Gentile (المولود عام ١٨٧٥) وبدأت في انجلترا على يد كولريدج + ١٨٣٤ وكارلايل + ١٨٨١ وايمرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson ووليم هاملتون + ١٨٥٦ ونضجت في فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ وسترلنج + ١٩٠٩ J. H. Sterling وادورد كيرد + ١٩٠٨ وريتشى + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وموريهيد Mruirhead المولود عام ١٨٥٥ وماكنزى + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند A. S. Pringle-Pattison + 1931 وسورلى + ١٩٣٥ W.R. Sorley ورشدال + ١٩٢٤ Rashdall ومن إليهم .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال الآن لبيانها ، فليرجع من شاء مزيداً إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم [1] .

تعقيب :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي التقت عندها ، كانت على اتفاق في عدائها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت

---

(١) تراها منشورة في مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Metz من ص ٢٣٥ إلى ٤٢٩ وقد ، ضع Perry في كتابه السالف الذكر فصلين (العاشر والحادى عشر) عن الواقعية والمثالية المطلقة — وقارن في طبيعة المعرفة Paulsen Book II. ch. I.

الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية ، فإن ضيق الواقعيين بالتفكير المثالى السالف الذكر هو الذى أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتتميز المثالية بأنها تحاول وهى تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكا عن الكون موحداً فى كل ، وهذا هو الذى ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعى يقنع بتفسير ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكتفى بأن يفلسف نظرة الرجل العادى إلى الكون عن طريق الاهتمام بدراسة الإدراك الحسى ، ولا يطمع فى أن يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التى نعرفها هى مجرد أفكار فى عقولنا ، فالشجرة مثلا مجموعة انطباعات توجد فى فكرنا ، فيتصدى « برتراند رسل » لدحض هذا التصور بالتفرقة بين الشىء وفكرتنا عنه ، أى بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلى » فى مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذى يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هى موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد فى دحض المثالية عامة إن الأشياء والموجودات المحسوسة ليست فى حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهى غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئا ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هى موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة فى معرض دراساتهم الأبستمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، ومن ثم كانت غير عقلية .

والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذي يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون في الوجود وفي المرتبة معاً ، بمعنى أن المادة هي التي تملك وجوداً مستقلا ، أما العقل أو الذات المدركة فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت الثنائية التي قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالعلاقة التي تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول (أي موصوف وصفة) أو بين شيء وشيء آخر متضمن فيه ، أي أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

في الحق إن المثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين موضوع ومحمول ... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان ، أي في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، وتجلت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين والعمليين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مآخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة

وجعلت العقل مجرد مظاهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحى المعقول لهذا الوجود ، وفى تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسى غلوّ غير مساغ ، وفى تعقيبنا على المذهبين المادى و الروحى فى تفسير الوجود ، وفى تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى ما يبين عن قصور الواقعية والتجريبية وقريباتهما من فلسفات[1] .

و بعد ، فإن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه حاله فى مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضوع أى فى الشىء المدرَك ، ولكن الواقعية تسلم اليوم بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً كما تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً موضوعياً ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن فى نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع[2] .

تحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، و بقى علينا أن نعرض للحديث عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة فى تصور مسالكها حتى يتيسر لنا أن نعقب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل[3] :

---

(١) كتبنا هذا التعقيب فى ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها فى هوامش الصفحات السابقة

(٢) Fletcher, p. 120

(٣) انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى الفصلين السالفين .

الفصل الثالث

منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقلي – المذهب العقلي في فلسفة ديكارت ومدرسته – المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث (عند هوبز وكونديلاك) – المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك – المذهب التجريبي في فلسفة دافيد هيوم – مراحل التجريبية الحديثة في انجلترا – موقف الوضعية المنطقية المعاصرة – موقف الاجتماعيين والماديين من المعرفة – منابع المعرفة عند الصوفية – تعقيب عام .

عني الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة بالبحث في منابعها ومعرفة أدواتها ومصادرها ، وتشعبت وجهات نظرهم وبدت في مذاهب شتى حسبنا أن نعرض أظهرها موجزين :

المذهب العقلي Rationalsim

خصائص المذهب :

يتفرع الاتجاه العقلي شيعاً تتفق في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدراً لكل صنوف المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والتعميم

---

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهو في اللاهوت يقابل مذهب القول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationalism فيرى أن العقل هو أصدق حكم للوحي ومقياس لحقائقه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشى مع منطق العقل . أما مذهب خوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم تتعذر اختبارها بمنطقة ، وقد كان من العقليين بهذا المعنى الديني سبينوزا Spinoza الذي حاول في رسالته اللاهوتية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو خارقا للطبيعة في الدين (انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٠ وما بعدها) وسار في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس » Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا – ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال اللاهوت ، ولكن الطريف أن « ديكارت » منشئ المذهب العقلي في الفلسفة الأوربية كان ممن

— وما الشاهد العدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .

فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين يردون المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضروريا محتوماً ، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، كقولك : إذا كانت (ا) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (ح) كانت (ا) أكبر من (ح) — هذا حكم صادق دواما ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان — الضرورة والتعميم — تنقصان المعرفة الحسية التي يقول بها التجريبيون ، وبهما تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً ، وعلى اعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ؛ والإنسان عندهم لا يتلقى من الخارج علماً يقينياً ، فالتجربة عندهم تزود الإنسان بمعلومات مفرقة لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون .

والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية à priori — يراد بها في هذا المجال الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة

= يرون أن حقائق الوحي لا تختبر إلا بمدد خارق من السماء !

ويطلق لفظ rationalism في الحياة العادية على النزعة العقلية التي تجعل صاحبها يرفض إملاء كل سلطة ولا يستجيب إلا لمنطق عقله — لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — إن كان هذا ممكناً ! أما في نظرية المعرفة فإن المذهب العقلي يقابل المذهب التجريبي empiricism والحسي Sensualism كما ستعرف بعد قليل .

بالضرورة ، أو يراد بها مبادىء المعرفة التى لا تجىء اكتساباً ، فلا تنشأ من تجربة ولا تكون من صنع العقل فى تعميماته ، وهى موجودة فى العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التى لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة à posteriori .

ويرى العقليون عامة أن فى العقل مبادىء فطرية لم تُشتَقّ من التجربة ، كمبدأ الذاتية identity — الذى يقول إن الشىء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — الذى يقرر أن الشىء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا إن الكل أكبر من جزئه — ... الخ مثل هذه المبادىء العقلية تشبه فى نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهى فطرية لا تكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم فى كل عقل منذ ولادة الإنسان؛ إن هذه الأوليات أو البديهيات[1] axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — على حقائق بيّنة بذاتها — وهى أساس لكل علم .

وهكذا تميّز المذهب العقلى بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادىء العقلية المشار إليها كليةً ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد فى الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلى : أحسن الأشياء قسمةً بين البشر ،

---

(١) تسمى عند المسلمين بالمعقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابى : تحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهى أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشىء ثالث متساويان .

ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبلية فى كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة فى الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلسفة الأوربية فى عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التى تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهى تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسْلم إليها وعلى غير فترات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التى تلزم عنها — وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التى تصدق فى كل زمان ومكان ، أما الأفكار التى تكتسب بالتجربة — والتى كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها — فقد كانت فى نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل — عند ديكارت خاصة — أداة إدراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة فى النفس كمون النار فى حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بعد قليل .

وبينما يغالى العقليون فى أهمية العقل مصدراً للعلم اليقينى يغالى أصحاب المذهب الحدسى intuitionism فى أهمية الحدس الذى يدرك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسْلم إليها ، وهو عندهم نوع من أنواع الإدراك البدائى يتأثر كثيراً بالشعور الوجدانى والميل الفطرى ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التى نراها فى حالة التفكير النظرى (١) .

---

(١) لعل إطلاق هذا المذهب فى الأخلاق أشيع من إطلاقه فى المعرفة وعندئذ يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل — ويقابل هذا فى الأخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitarianism — وإن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك المبادئ الخلقية بينما يشير الثانى إلى غاية السلوك الخلقى . انظر : (Fleming, p. 229) . واقرأ كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .

ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية — كالرياضة والمنطق — هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة البشرية ، فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلي إلى اصطناع منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ! فلما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الإنسانية والمعيارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضي دقة وضبطاً .

المذهب العقلي في فلسفة ديكارت وعصره :

واعتبر الكثيرون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوربية الحديثة لأنه ردّ للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبله « مونتاني » + Montaigne ١٥٩٢ ورفض — ديكارت — السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة ، والعلمية ممثلة في « أرسطو » — رفضها مصدراً للحقيقة ، وردّ الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحّى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة ! فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبعدها هو من سلطانه .

هذا إلى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتزاز بالعقل والالتجاء إلى منطقه ، ولو لم يظهر ديكارت لكان من المحتمل أن يجد

المذهب العقلي نصيراً يعمل على إقامته [1].

كان ديكارت — على أي حال — صاحب فضل ملحوظ في إقامة المذهب العقلي في المعرفة ، فالأفكار عنده على ثلاثة أصناف : صنف عرضي (adventitious) Idées adventices مرجعه فيما يبدو إلى الطبيعة الخارجية كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .

وصنف مصطنع factices (factitious) ركبه العقل من الأفكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري innées (innate) لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادي ، وتتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهي أولية لا تجيء اكتساباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة وإن كان الإنسان لا يدركها واعياً منذ ولادته [2].

ويلخص « ديكارت » الأساليب التي يتبعها العقل في التوصل إلى المعرفة اليقينية الصادقة في عملين عقليين أساسيين هما الحدس intuition والاستنباط deduction.

ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكن العقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يقتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلي محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

أما الاستنباط فهو الذي يدرك الطبائع المركبة ويجيء دوره بعد الحدس ،

---

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281

وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولا من شيء معلوم — وبهذين العملين العقليين نتوصل إلى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل وفى ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سپينوزا » و« مالبرانش » و « ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلى فى القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته ، إذ ساد التفكير الأوربى والأمريكى فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وإن كان المذهب العقلى لم يلتزم الصورة التى كان عليها أيام ديكارت[1] إذ تطور إلى مذهب نقدى على يد كانط وأتباعه ، وفى هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معاً ، إذ حلل كانط المعرفة فى كتابه « نقد العقل النظرى » وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إلى خبرة حسية تجرى على غرار مقولات فطرية فى العقل على نحو ما أشرنا من قبل[2] بل إن المذهب النقدى نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط ، فانرجئ هذا الحديث حتى ننتهى من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية فى منابع المعرفة ، ونعقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان مايبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

---

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » فى كتابه قواعد لهداية العقل (وقد كان مشروع كتابه : مقال عن المنهج) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Joad, op. cit., Part I, وكذلك Paulsen, op. cit., 378-384 ch. IV.

المذهب التجريبي Empiricism [1]

من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قُدِّر للمذهب العقلي — مع ما لقيه من حملات خصومه — أن يحتفظ بشطر كبير من سيادته على الفلسفة الأوربية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأوربية الأولى حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يغزو أرضه ويطغى على نفوذه ويحتل مكان الصدارة في التفكير الفلسفي على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرُق المذهب العقلي في نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة ، فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله ، رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة ، والمبادىء العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً ، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة — مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفةً بعد ممات ديكارت ، ببضع عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke

(١) انظر في المذهب التجريبي القديم (بيكون — لوك — باركلي — هيوم) والمتأخر (جون ستورت مل وهربرت سبنسر) .Fletcher p. 78 ff. & 113 ff وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين في كتاب قيم هام (نشر عام ١٩٥٢) الأستاذ آير .A. J Ayer (أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن) و R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers وانظر كذلك : A. C. Fraser, Locke, 1890, و Leslie Paul, The English Philosophers, 1952 (Philosophical Classical for English Readers) وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبي Paulsen p. 384-89 وانظر في لوك كتابه المذكور في هامش الصفحة التالية وكذلك J. Gibson, Locke's Theory of Knowledge aed its Historical Relations (1791).

الذى يمكن اعتباره الواضع الحقيقى لنظرية المعرفة[1] ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبى واتخذ صوراً شتى كلها على اتفاق فى رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وإنكار الفطرة مصدراً للعلم ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر ا وأسرفوا فى تقدير الحس الخالص مصدراً للمعرفة ، فالعقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، إن التجربة هى التى تخط على هذه الصفحة سطورها ، فى هذا اتفق التجريبيون جميعاً ، حتى هربرت سبنسر الذى رأى أن المبادئ العقلية تجىء إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة ، وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية ، والنظر إلى الأحكام العقلية فى كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التى يتحدث عنها العقليون فرجعها إلى تداعى المعانى عند « هيوم » و « جون استيورت مل » ، وإلى استمرار تجارب النوع فى الفرد عند «هربرت سبنسر» كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن رد المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل ليس جديداً فى تاريخ الفلسفة ، ولسنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء الشرق قديماً ، وحسبنا أن نشير إلى ظهور هذا الاتجاه فى بدء العصر الحديث عند هوبز + ١٦٧٩ Hobbes فى انجلترا وكوندياك + ١٧٨٠ Condillac فى فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism الذى رد المعرفة فى كل صورها إلى الإحساس دون التفكير ، واعتبر الحساسية المنبع الذى تنشأ عنه القوة الناطقة .

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده مجرد حركة فى الجسم الذى يحس ، ناشئة عن حركة فى الجسم المحسوس .. ا وليس

(١) فى كتابه J. Locke, Essay on Human Understanding

التخيل أو تداعى المعانى أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية ، والعواطف والوجدانات مرجعها إلى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة التى نستخدمها . . . إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كونديلاك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدراً للمعرفة ، ويصرح بأن الإحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهبه الحسى .

المذهب التجريبي عند جون لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هولاء الحسيين الخُلّص تطرفاً ، فتوسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » فى مذهبه التجريبى .

وقد بدأ مذهبه برفض مذهب القائلين بردّ المعرفة إلى الفطرة — من أمثال أفلاطونيى كمبردج فى انجلترا وديكارت وأتباعه فى فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا فى تحليل العقل وتفسير طرقه فى كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، إذ « ليس فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولا » «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أى تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية (المحسوسات) وتفكيراً أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ، والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فَقَد حاسة فَقَدَ المعانى المتعلقة بها ، فالأكمه لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادئ ، ينقل الإحساس إلى الذهن

صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالتفكير تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وللنفس عمل إيجابى يبدو فى قدرتها على أن تؤلف من العناصر التى زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها فى العالم الخارجي كمعنى اللامتناهى فهو — على غير ما ظن ديكارت الذى اعتبره أسبق فى الوجود من فكره المتناهى — مركب، من كمية محدودة تضاف إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى سائر المعانى المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض وغيرها .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذى يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج ، وأما المبادئ العملية — خلقية وقانونية — فيختلف الناس فى أمرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير[1] .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعانى الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذى أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوع الصلة بنزعة العقليين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلى وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل فى تكوينها واهتمامه باليقين العقلى ونحوه قد نفّر منه الحسيين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجليز أنفسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس فى المعرفة وفسر الفكر بتداعى المعانى آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة فى انجلترا .

(١) انظر فى لوك المصادر المشار إليها فى بدء حديثنا عن المذهب التجريبى) .

المذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم[1] كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلى يبدو فى جميع الظواهر النفسية ، ومرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعى المعانى — بالتشابه أو التجاور الزمانى أو المكانى أو بالعلاقة العلية — وبهذا فسر المبادئ المسلّمة Postulates التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق فى كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مُطّردتىْ الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد فى ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يعقل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلى ، إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ، وهل كان فى وُسْع آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء وليونته أن من خواصه خنق الكائن الحى ؟ إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التى لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التى سبق لنا أن جربناها ، إنما مرجع الأمر فى العلية إلى التشابه والاقتران ، نرى أن شيئاً مّا كلما وقع ، تلاه شىء آخر ، فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة) بالثانى (وهو المعلول) ، أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضاً ، فتأدّى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقترنت فكرة العلة بفكرة المعلول اقتران المتضايفين ، وهذا هو سبب « الضرورة » فى قانون العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون أنها فطرية فى الناس جميعاً ، وقد مضى فى هذا التداعى جون ستورت مل J.S. Mill وسبنسر

(١) D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding :
CH. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925).
D.G.C. Mac Nabb: David Hume. Theory of Knowledge & Morality 1951.
D.C. Yalden-Thomson: Hume. Theory of Knowledge 1951.
R.W. Church: Hume's Theory of Understanding, 1935
T.H. Huxley: Hume, 1879.

H. Spencer وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعي المعاني وترابطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد ذكرنا في الفصل الذي عقدناه على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقي وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة[1] !

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها إذ جرت من ورائه على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبةً في التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد فاخر « برترند رسل »[2] Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم في إدخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقي القوي ، ثم ذهب إلى تخطئة الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأولي السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة (Our Knowledge of External World ص ٤) .

ولكن « كورنفورث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت التفكير الأولي وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان ! لأن « هيوم » قد هاجم كل تفكير أولي لا يستند إلى التجربة والرياضة[3] على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا

---

(١) انظر ص ٢٠٤ من هذا الكتاب

(٢) B. Russell, Hist. of Western Philosophy p. 862.

(٣) قارن : Cornforth op. cit., p. 3-4

عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارنب » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا [١] .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولى السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية يشاطرهم فى هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك [٢] ، فإن المعرفة التى ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هى معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التى تلتمس فى العلوم الصورية من منطق ورياضة [٣] .

مراحل التجريبية الحديثة فى انجلترا :

واستيفاء لحديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية — التى نمت التجريبية فى ظلها — على ثلاث مراحل :

بدت التجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional فى القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك وفى القرن الثامن عشر عند باركلى وهيوم الذى بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشاراتنا السالفة إليه ، وفى القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وجون

---

(١) انظر ص ٢٠٤ — ٢٠٥ من هذا الكتاب .

(٢) كان « بروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبز والمحدثون من الحسيين يجعلون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness (أنا أفكر إذن فأنا موجود) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشرى بوجه عام (انظر Fleming, p. 69 .

(٣) انظر فى معنى الاحتمال أو الترجيح فى المعرفة Calderwood p. 822 (لا يعنى أقل شك فى المعرفة — بمعناه الذى أسلفناه — أو نقص فى البرهان على صحتها) .

ستورت مل من النفعيين ، ثم سبنسر وليسلى ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة تميزت بشَغْبِيَّتها وتغلغلها فى كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة[1] ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من إمكانياتها النظرية ، حتى كادت تختفى الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفى القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientiic فيما تسمى أحياناً ، نشأت فى النمسا فى ظل جماعة فينا وفشت فى إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل[2] .

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلا عند هذا الاتجاه المعاصر :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة :

قيل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً ينتصر للمذهب العقلى فى صورته المتطرفة التى ترد المعرفة إلى الذات صرفاً ، أو يتشيع للمذهب التجريبى فى صورته الجامدة التى تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان يراه أمثال « فلتشر » فى مطلع القرن الحاضر[3] ، ولكن الواقع أن المذهب الحسى قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التى أنكرت وجود العقل بالمعنى الذى نعرفه ، وردّت إلى الإحساس الثقة التى كان قد افتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير A. Ayer

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٧٩ — ٨٣

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41-51

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67.

فى مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التى تجىء عن طريقه :

يقول ديكارت فى تأملاته الميتافيزيقية إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة فى الحواس كأداة المعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرةً عن بُعد ، تلوح فى نظره مربعةً متى كان قريباً منها[1] ، وأن التماثيل الضخمة التى تعلو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ فى كثير من المناسبات أن أحكامه التى يقيمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطىء ، وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً فى العضو المبتور منهم ! فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً فى جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك فى المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئاً فى يقظته إلا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن ما يحسه فى نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبرراً يُسوّغ له تصديق ما يحسه فى يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثانى السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعدُ خالقَه — وهو ضامن الصدق فى تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك فى الطبيعة والظن بأنها

---

(١) مبررات الشك فى الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير إلى « الغزالى » المتوفى سنة ١١١١ م فى قوله فى « المنقذ من الضلال » ص ٧١ — ٧٢ طبعة مكتب النشر العربى « ... تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ... أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل » بل إن ما أورده ديكارت فى النص السالف ليس إلا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء فى حججه العشر التى دلل بها على عدم ثقته فى الحواس ، فى حجته التى يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والأوضاع يقول إن السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعاً من كثب ومستديراً من بعد ؛ والعصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه ... الخ .

هيأته أو خلقته بحيث يخطىء حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها[1].

أورد الأستاذ « آير » A.J. Ayer هذا النص من ديكارت، وعقب عليه ببعض ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التى أشار إليها « ديكارت » كلها أخطاء فى الاستدلال ، إن القول بأن البرج يبدو مستديراً عن بعد وصريحاً عن كثب ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن الواقع أن البرج عن بعد مستدير وعن قرب صريح ، وليس فى هذا خداع ولا تضليل ، إن من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ، بل يرجع هذا الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة ، فهو إذا رأى البرج مستديراً عن بعد ، افترض أنه سيراه دائماً وفى كل أوضاعه مستديراً ، فإذا دنا منه ووجده صريحاً زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته ، وواضح أن مرد خداعه إلى افتراضه أن الشيء الذى يبدو على صورة ما فى ظرف ما ، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه ! وهذا افتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا عن ناحية أخطاء الأحكام التى تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله يمكن أن يقال فى الأحكام التى تبنى على الحواس الداخلية ، إن مرجع الخطأ الذى وقع فيه من أحس ألماً فى عضو مبتور فى جسمه ، إلى أن إحساسات الألم التى تكون من هذا النوع قد ارتبطت فى ماضى تجاربه برؤية الجزء المبتور ولمسه ، فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو ، فإذا عرف بعد هذا أن ساقه المبتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته ، فالخطأ هنا مرجعه إلى استدلاله لا إلى تجاربه ، ولعل مثل هذه الإدراكات الخاطئة هى الذى وجه الأنظار إلى خطأ الأحكام الحسية ، وإن كانت أخطاؤها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس .

---

(1) Descates, Meditations on the First Philos., Meditation IV p. 131 (of the Everyman edition)

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركاتٍ صحيحةً تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً ولسنا فى حلم ، وقد يقنع البعض بمناقشة « جون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبالغ به الشك فى الحواس وعدم الثقة فى أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشمه ونتذوقه ونفكر فيه ونأتيه من أعمال طوال حياتنا ليس إلا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوى على حقيقة ، ومن ثم يشك فى كل الأشياء ، أو فى معرفتنا للأشياء ، إذا وُجد مثل هذا الشاك فإنى أقول له : إذا كان كل ما فى الحياة مجرد حلم طويل فإن شكوك ومناقشاتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يجادلك فى مزاعمك رجل يقظان An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولكن هذا الجواب يبدو — فى نظر « آير » مُقْنعاً من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقةً إن من يقول إن كل شىء ليس إلا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التى يقولها الإنسان باطلة ، وينشأ عن هذا أن تكون القضية التى يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه فى هذا شأن « إبيميدس » Epimenides الكريتى حين قال : كل الكريتيين كذبة — وهو نفسه كريتى .. فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلا ! ومن ثم لا يكون كل الكريتيين كذبة ... الخ .

ويضيف « آير » إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول مع لوك : إن هناك فارقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أنى أحترق فى النار ، وبين أن أكون بالفعل فى النار أحترق !

لا يكفى هذا فى إقناع الشاك فى صدق الأحكام التى تقوم على الحس ، إذ ليس فى وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا المحك فى إثبات أنه الآن يقظان وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستوثق أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل

نفسه فى حلمه من صدق ما يقع له ، ويجيب بحق أنه صواب وحق ! فما الذى يضمن لى ألا تكون أحكامى وتفكيرى الحاضر جزءاً من حلم يستغرقنى الآن ؟

ويجيب « آير » على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون فى وسعى أن أقيم الدليل القاطع على أنى يقظان ، لكنت بحق عاجزاً فى كل وقت عن أن أكون على يقين من أنى يقظان ولست نائماً أحلم ! إن فى استطاعتى أن أقنع نفسى بأنى لست فى حلم ، بأن أقيس أحكام إدراكى الحسى بتجارب أخرى وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون فى هذا مخطئاً ، لأن اليقين فى المعرفة ممتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية — كقضايا الرياضة — أى ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان ويحتمل الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال دائماً على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين[1] . إن فكرة « اليقين » لا تطلق إلا على القضايا البديهية الأولية فى المنطق والرياضة — وهذا هو الذى يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا اختفت بواعث الشك[2] .

كان الحسيون — منذ أيام « بروتاجوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم « هوبز » وأتباعه حديثاً يلتمسون اليقين فى المعرفة ، ويقولون إن الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها ، فيتفق المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة فى التماس المعرفة اليقينية ، وإن خالفه فى ردها إلى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر « جون استورت مل » وجود يقين حتى فى المعرفة الرياضية لأنه ردّ اليقين فيها إلى التعميمات الاستقرائية التى تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية[3] ،

---

(١) انظر فى التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940) p. 36-46

(٣) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5-7

أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية فى مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التى لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهى تركيبية تحتمل الصدق والكذب — فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبداً [1] . ويعتقد التجريبيون فى القرن العشرين أن المعرفة التى تجىء من طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون فى الحتمية المطلقة .

موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقيباً على ما أسلفنا نشير فى إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحسيين والعقليين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة (كما ردوا غيرها من الظواهر — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفى الذكر) .

وقد انتهى دوركايم ومدرسته إلى رفض العقل مصدراً للمبادئ الكلية الضرورية السالفة الذكر ، وإنما هى مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته ، فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلا ، فالبدائى كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع فى التناقض على غير إرادته طبعا ، ومثل هـذا يمكن أن يقال فى قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفى بريل » عن التفكير — البدائى — الذى يسبق المنطق ، إن الإنسان لا يحترم قوانين المنطق — التى اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثة — إلا حين يميل إلى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب فى أن يلزم التفكير المعقول .

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

ومن الخطأ أن يظن ظانّ أن هذه المبادئ العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، واستقراء تاريخ العلم عامةً يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة أخذت في التطور حتى بلغت صورتها الراهنة في أذهاننا ، وفي الدراسات السيكولوجية لعقلية البدائي والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتبرت المبادئ العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر الاجتماعية — عند هذه المدرسة — تشمل مناحي الفكر والعاطفة والعمل جميعاً ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون في مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، ومن هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد في نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى من العقل الجمعي أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضياً أو كارهاً ، بل إنه يحسب — حين يكره على قبولها — أنه حرٌّ مختار في التسليم بها ، ومن ثم يكون انسياقه مع الجماعة التي يعيش في أحضانها ، وبهذا رأى « دوركايم » أن المبادئ العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعي ، وثمرة الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سبنسر » في ادعائه أن هذه المبادئ وليدة المجتمع وعلى هذا تنمحي فطريتها في الأفراد ، ويبرر هذا خضوعنا لها ورضانا عنها وعجزنا عن عصيانها — شأنها في هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

موقف الماديين من المعرفة :

وشبيه بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وإن كانت الظروف الاقتصادية هي التي تسيطر على هذا الموقف ، يقول « كارل ماركس » : « إن الإنسان صانع تاريخه ، وأن البيئة المادية تكوّن الإطار الذي يزاول الإنسان نشاطه في نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهي بدورها تتأثر بتفكير الإنسان ورغباته ،

لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلى يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا تجىء تلقائياً كأثر للعقل حين يؤدى وظيفته الطبيعية فى التفكير والتأمل ، إنها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التى يعيش الفرد فى ظلها ، والتعليم والتربية التى تلقاها فى حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التى تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادى فى المجتمع هو فى آخر الأمر العامل الذى يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييراً يقضى على الرأسمالية ويوقف استغلال الإنسان . . . إلى آخر هذه الدعاوى التى أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة[1] .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسى التقليدى الذى يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب الذرائع Instrumentalism فى فلسفة العمليين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجى لمجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تُطلب لذاتها وإنما يلتمسها الإنسان ليسخرها فى تغيير البيئة التى يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والإنسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجى ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغى عليه أن يقنع بمعرفته كغاية فى ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن العمل الذى يتحقق بها ، إن القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندها — أو عند الإنسان — إلا شيئاً عارضاً فى سلسلة وقائع تنتهى بالعمل ، وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التى تخضع له ، وتغيير صاحبه الذى يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية فى حركة متصلة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التغير

---

(١) انظر ص ٥٣ وما بعدها فى هذا الكتاب .

ومن العبث أن نعتقد فى وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذى مجّده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذى تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت فى تحقيق هذا الغرض ، فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا فى تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى . . ![1] على نحو ما أشرنا من قبل[2] .

ضابط المعرفة عند الصوفية :[3]

أشرنا فى حديثنا عن المذهب العقلى إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلى . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون فى العصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحس ، ومنها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التى يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر — الحسية والعقلية معاً — ذلك هو الإدراك الحدسى ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذى يجىء عن طريق الإدراك الحدسى والعلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى ، ويتيسر أولهما للأنبياء — عن طريق الوحى — وللأولياء — عن طريق الإلهام — ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً فى الرؤيا الصادقة .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون

---

(1) C. Joad, Guide to Philosophy, 1936, p. 474-76

(٢) انظر ص ٤٥ وما بعدها فى هذا الكتاب .

(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

يرون أن العلم تَفقّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون إن العلم اليقيني يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلي أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه يُلقى في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتب الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللّدُني وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل إليه .

ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا إلا الله (مذهب وحدة الشهود) فانتهوا إلى القول بالاتحاد — اتحاد الناسوت باللاهوت أي اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو اليزيد البسطامي — أو القول بالحلول — أي حلول الله في مخلوقاته كما ذهب الحلاج — أو القول بوحدة الوجود — إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها — كما قال ابن عربي و إن جاء مذهبه في صحوته وليس في حال فنائه .

وكان طبيعياً أن يتنكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذي تسللت إليه الأنظار الفلسفية في الوجود والمعرفة وطوحت بأهله في متاهات باعدت بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الأشاعرة لإنكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر من بينهم صوفي كبير هو الغزالي ، فأبقى على التصوف الذي يساير تعاليم الدين و يتمشى مع روح السنة ، و إن آثر العمل على النظر ، وغلّب التعبد على التأمل ، ورجّح الاهتمام بالسلوك ومايقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معاً ، وكان نزوعه إلى إقرار التفلسف طريقاً إلى الله ، والقول بالحدس والفيض والإلهام أداة دراك العالم الباطن .

والرأي عند الغزالي وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسي والعقلي إدراكاً أصح وآمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تجلي هذا الإدراك لايدل على استحالته

فإن النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجىء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو العقل شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه ، وتكون هنالك حالة نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة ، فإذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست إلا خيالات وأوهاما .. ؟ تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم [١] من هنا قال بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو علىّ من الشهود

ويهتم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يحقق الصوفية فيقول إنه « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً أو إنكاراً » ومثل هذا العلم لا يجىء عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم الذى يجىء عن طريق الحس ظنى لا يرتقى قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين — وهى أقوى الحواس — ترى الظل واقفاً لا يتحرك ، وتشهد التجربة بغير ما تقول العين ، « وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار » ولكن الأدلة الهندسية تشهد بأنه أكبر من الأرض فى المقدار ... بل لا ثقة فى العلم الذى يجىء عن طريق العقل كذلك ، إذ أن من الممكن أن تدرك الإنسان حالة نسبتها إلى العقل كنسبة اليقظة إلى النوم ، فيكون كل ما عرفه فى يقظته شبيهاً بما حصله بحسه ... ثم ينتهى الغزالى من إثارة الشك فى المعرفة الحسية والعقلية إلى التوسل بالحدس الباطنى أداة لإدراك العلم اليقينى السالف الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التى تجىء بنور يقذفه الله فى الصدر ولا تقتبس بنظم دليل وترتيب كلام .. ولكن حدس الغزالى

---

(١) المنقذ من الضلال — طبعة مكتب النشر العربى ص ٧١ — ٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٦٩ — ٧٤ .

مقيد بالكتاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين ...! وعلى الصوفى العارف عند هؤلاء أن يأتى من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ، إن الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة (الصوفية) للمختارين ... ! لم يكن الغزالى من هؤلاء ، وقد أشرنا — بالإضافة إلى هذا — إلى حملته على القائلين بالاتحاد والحلول ونحوهما .

ولكن كيف تتأتى للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى ؟ قالوا إن فى النفس البشرية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير ملكاً بالفعل فى لمحة من اللمحات ، عندئذ تتجه إلى الملأ الأعلى وتتصل به فطرة لا اكتسابا وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الإدراك الروحانى لاتصالهم بالمدارك الحسية التى تؤدى إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية[1] إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقشعت تلقت النفس العلم بإلهام إلهى على سبيل المكاشفة فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله ، حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وفاض النور على صدورهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها[2] ، فإن العلم اللدنى يجىء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح (المحفوظ) ...[3] إلى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم[4] .

وتصفية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكمل وجوهها بفضل من الله ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ — ٥ .

(٢) الغزالى : الاحياء جـ ٣ ص ٣ ، ٧ و ٨ و ١٦ وغيرها من الصفحات .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٤) قارن كتابنا : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ولاسيما ص ٤٣ وما بعدها .

وإن تطلب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً ، وسنعود إلى الحديث عن منهج المعرفة الصوفية في الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا الكتاب .

حسبنا هذا بياناً لأظهر مذاهب الحسيين والعقليين والصوفية في تحديد منابع المعرفة ومسالكها ، ولنعقب بكلمة في مناقشتها عسى أن نتبين وجه الحق في أمرها :

تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية مصدراً للعلم اليقيني قد أسيء فهمها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها وجود معان وقضايا صريحة في ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتقديرات الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكارت ومدرسته ، إذ أراد ديكارت بالأفكار الفطرية صوراً عقلية تقوم في الذهن سابقة على كل تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي ، وقول ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبقوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هملتون — على أفكار يشترك في التسليم بصحتها العقلاء في كل زمان ومكان[1] .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية في صورتها التي هاجمها لوك على النحو الذي أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هربارت

---

(١) Fleming, op. cit p. 394-96

تشير برى Herbert of Cherbury الذى توفى قبل ممات ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلقاً حتى تتفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة فى النفس كمون النار فى الحجر الصوان كما أشرنا من قبل.

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض «فطرى» innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً: هو «باطنى» connate تفادياً للصورة التى تصورها فى هذا الصدد أمثال «لوك» بل ذهبت مدرسة التطوريين (سبنسر) إلى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظُنتْ فطرية غريزية، أى إن المبادئ العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل فى حياة الجنس ولكنها تبدو الآن فى نظر الفرد فطرية حدسية.

بل إن المذهب العقلى فى جملته قد نازعه السيادة المذهبُ النقدى Criticism فى القرن الثامن عشر وما بعده، فتوسط المذهبين التجريبى والعقلى، نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد، ذلك أن «كانط» † ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع فى مذهبه بين التجربة والعقل مصدراً للمعرفة، فالعلم بالأشياء مرجعه إلى التجربة ولكن الإدراك الحسى لا يستقيم بغير مبادئ أولية بديهية لا تستمد من التجربة، بل تقوم فى الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها، وبهذا اتصل «كانط» بالتجريبيين والعقليين معاً، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها بالبعض يؤدى إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها بالبعض، وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعانى بما هى كذلك، وهكذا تُردّ المعرفة إلى عامل صورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الإدراك الحسى، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح

لأن العقل المحض لا يزوّد الإنسان بحقائق لها قيمة علمية — كما يدعى العقليون[1].

ومع أن المذهب النقدى قد خفف من تطرف المذهبين العقلى والتجريبى فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، إذا انتهى المذهب العقلى فى صورته الجامدة التى عرفناها عند « ديكارت » بل اختفى كنظرية مستقلة ، ولبث التعارض قائماً بين المذهبين التجريبى والنقدى ، وإن كان المذهب النقدى قد كشف عن الاعتقاد فى المعرفة البديهية الأولية التى اقتضتها طبيعية العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطرا ، ويكاد يكون دعاته على اتفاق فى أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية[2] .

على أن هذا الذى أسلفناه فى نقد المذهب العقلى لا يبرر قبول المذهب التجريبى فى صورته الجامدة السالفة الذكر ، فإن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب الجزئية ، ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادئ العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، إن هذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، وعندها تتلاقى العقول السليمة — راضية أو كارهة — بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون باحترامها ، بحيث لا يقعون فى التناقض ولا ينكرون ذاتية الشىء بإرادتهم ثم كيف ينشأ العقل نفسه عن التجربة ؟ إن إنكاره يؤدى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة[3] .

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فشر ما يعاب عليها غلوّها فى تفسير

---

(١) قارن : Kulpe, p. 181-2 وكذلك Paulsen, 389-420 فى مذهب « كانط » العقل الصورى ونقده ، وانظر ص ٥٩ — ٦٠ من هذا الكتاب .

(٢) O. Külpe, P. 183

(٣) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسيين فى النمط الرابع من كتاب الإشارات ، فليرجع إلى أدلته من أراد .

الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها فى مناحى الحياة الإنسانية — فكرا وعاطفة وعملا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفى لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظرياتنا العلمية ؛ فى المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لونٌ واحدٌ من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلون بتفكيرهم — أو شعورهم — على روح العصر الذى يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية السالفة الذكر تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهى تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه فى تفنيد المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره — نشعر بأن مرد المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنتهى لا محالة إلى ضلال .

وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى التفسير المادى للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت فى الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل فى ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه [1] .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقض المذهب التجريبى — فى كل صوره — لا يعنى الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة ، كلا فما لهذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، وإنما تفتقر لكى تستوفى هذه الشروط — وقد أسلفناها فى الباب الأول — إلى ما جرت العادة بتسميته

---

(١) انظر ص ٦٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

بالعقل الذى لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هـذا كان « ليبنتز » فى رأينا — وإن كان فى الأصل من أتباع المذهب العقلى — أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعته إلى التوفيق بين المذاهب (eclecticism) وتلفيق خصائصها أن يَعْبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلوا من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً — كما ظن أرسطو من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة — كما اعتقد أفلاطون من قبل[1] — فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شىء لم يمر بالحس أولا ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخلص فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية[٢] .

وبعد فنرجو أن يكون فى هذه المناقشة العاجلة ما يلقى بعض الضوء على المذاهب السالفة حتى يَتضح ما لها وما عليها .

وقد بقى أن نُذكّر القارئ بأن الكثير مما قلناه فى البابين السالفين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين اتجاهاً إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism فى فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism فى أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين فى العالمين الأوربى والأمريكى ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب[٣] .

---

(١) f. Fleming, p· 394-95

(٢) قارن Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelcan)

(٣) انظر ٤٠ إلى ٦٨ وفى الفصل الثانى من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من فصول هذا الكتاب وصفحاته .

مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام فى الفصول الثلاثة السالفة يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925

Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge

Ormond, A.T., Foundations of Knowledge

Joachim, H.H., The Nature of Truth

Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Inbroduction 1949).

Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy

Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940
(يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكولوجية)

Laird J. Recent Philosophy, 1945

Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy
(صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما
(2) Philosophical Studies

Metz R., Hundred Years of British Philosophy
(ولا سيما القسم الثانى ص ٢٣٥ — ٧٠٤ طبعة ١٩٣٨)

Brand Blanchard, The Nature of Truth

Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality
(2) Philosophy of Knowledge, 1897.
(بحث فى طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها

Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge

Aaron, R.N., Nature of Knowledge

Coffey, Epistemology.

Barron, Elements of Epistemology

Berkley, Treatise concerning the Principles of Human Knowledge

Hume, D., A Treatise of Human Nature

Locke, J., Essay Concerning Human Understanding
Descartes, R., Meditations
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème-Pascal-Kant
Dowden, E., M. Montaigne
Balfour, Defence of Philosophic Doubt
Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical
(2) Essays, Studies in Humanism
Halleux, J., Les Principes du Positivisme Contemporaine
Brochard, V., Les Sceptiques Grees
Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism
Bevan E.R., Stoics & Sceptics
Royce, J, Lectures on Modern Idealism 1919
Baillèe, B., Idealistic Construction of experience
Hicks, J.D., Critical Realism, 1938
Spaulding, F.G., The New Rationalism, 1918
Ewing, A.C. Idealism, a Citicala Survey (1934)
Drake, D. & others, Essays in critical Realisn
Laird, J., A Study in Realism
Russell, B., Problems of Philosophy
Husserl, E., Ideas, : A General Int. to Pure Phenomenolohy
Philosophical Easays in Memory of Huaserl,
يحوى مقالات فى عرض مذهبه ونقده ، كتبها أعضاء يمثلون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها Marvin Farber مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Fondations of Phenomenology, 1943
Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie

هو معجم فى جزءين لا غنى عنه لباحث فى الفلسفة وضعه مؤلفه[١] بمعونة أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٢٦ (وطبعته الخامسة عام ١٩٤٧ مزيدة ومنقحة) وهو آية فى الدقة.

جميل صليبا : علم النفس الفصل الرابع عشر.

---

(١) استدعت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) عند إنشائها الأستاذ «أندريه لالاند» أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكلية الآداب بها ، ثم عادت واستدعته مرتين أخريين لقسم الفلسفة ، وكان كما يعهده جميع عارفيه مثالا فى علمه وخلقه.

الباب الرابع

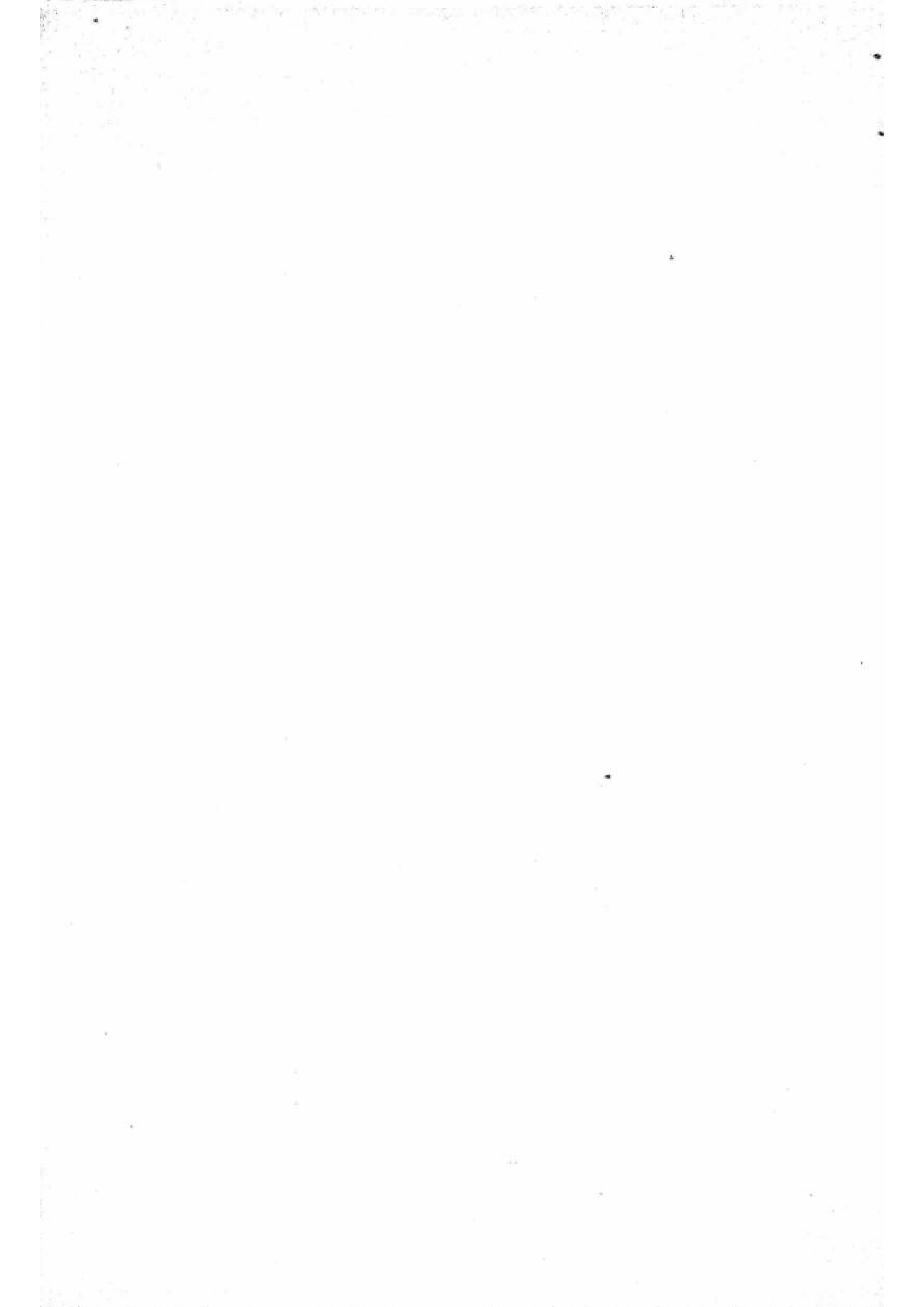
مبحث الأكسيولوچيا أو القيم

الفصل الأول : لمحة إلى القِيَم ومشاكلها .

الفصل الثانى : الحق — وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير — وعلم الأخلاق :

الفصل الرابع : الجمال — وعلم الجمال .



الباب الرابع

مبحث الأكسيولوچيا أو القِيَم

عرضنا فى البابين السالفين لدراسة مشكلتين من مشاكل الفلسفة الرئيسية الثلاث ، هما مبحث الوجود ونظرية المعرفة ، وسنُفرد هذا الباب للبحث فى المشكلة الثالثة ونعنى بها : الأكسيولوچيا أو مبحث القيَم — نتناوله فى أربعة فصول نُجمل فى أولاها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض فى الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، معنيين فى كلٍّ منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة فى تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التى تُصطنع فى فهمها ، مُعقّبين على كلٍّ منها بتأريخ العلم الذى يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تُلقى عليه بعض الضوء :



الفصل الأول

لمحة إلى القيم ومشاكلها

صنوف القيم – طبيعة القيم – علاقة القيم إحداها بالأخرى – التوحيد بين الحق والجمال – التوحيد بين الخير والجمال

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة فى صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفى كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة فى شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً ، فحسبنا أن نشير – موجزين فى الكثير من الحالات – إلى أظهر المذاهب التى عُرفتْ فى تاريخ هذه المباحث[1].

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له فى الفصول التالية من هذا الباب ، فحسبنا فى هذا الفصل أن نحدد موجزين

---

(١) تبدو نواة « الأكسيولوجيا » فى نظرية المثل عند أفلاطون ، وتشير إلى مباحث مؤلفات أرسطو (كالأداة أو الآلة – فى المنطق – والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة) وأبحاث الرواقية والأبيقورية فى الخير الأقصى Summum bonum وتبدو فى الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكوينى فى توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى – أى الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيراً .

وقد عولجت القيم فى التفكير الفلسفى الحديث فى علوم مستقلة حتى عرض « كانط Kant » لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية .

وفى القرن الماضى نشأ مذهب التطور Evolutionism وظهر من العلوم علم الإنسان Anthropology والاجتماع Sociology والنفس والاقتصاد ، وأخضعت هذه الاتجاهات فى التفكير لتحليل تجريبى علمى ، واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبيتها – توقفها على الأفراد وحالاتهم – أكثر مما اهتموا بوحدتها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفى القرن العشرين كان أول من استخدام لفظ « الأكسيولوجيا » لابى Paul Lapie فى كتابه Logique de la Volontè وهارتمان Von Hartmann عام ١٩٠٦ ، ثم تلاها غيرها من الباحثين ، وكتب أول بحث أكسيولوجى منظم فى هذا القرن « إربان W. M. Urban » تحت عنوان « التقويم Valuation 1909 » وتلاه غيره من الباحثين .

صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة فى فصولنا التالية :

صنوف القيم :

قد تُقوَّم الأشياء وتُقدَّر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد تُقوَّم باعتبارها غايات فى ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثانى هو الذى يدخل فى نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي ؛ وقد جرت عادة الباحثين فى نماذج للقيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هى الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الدينى holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك فى اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق مالا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمةً ذاتية عليا — وقد أخذنا بهذا الرأى فى هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم (شليرماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höffding) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W. F. Hocking) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هى المحافظة على القيم الثلاث (الحق والخير والجمال) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها فى هذا الباب .

واختلف الباحثون فى تنوع القيم وتعددها ، فمنهم من رآها متعددة (فيما

يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ، ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً ، ومن ثم أمكن توحيدها — وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل[1].

طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنفٌ يُلتمس لذاته ويُطلب كغاية ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوَّم لذاته ، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية Intrinsic Values ويسمى الثانى بالقيم الخارجية Extrinsic or insrtumental وعن الأول نشأت مشاكل فلسفية فى دنيا القيم ، وهو وحده المعنيُّ فى بحثنا لأن ثانى الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدى ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات فى ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء بمعنى أن لها وجوداً مستقلا عن العقل الذى يدركها أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية — فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن — ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معانى عقلية ، وإن كان من الفلاسفة من قال أنها نسبية خالصة مردها إلى الفرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات ، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال فى الخير وفى الجمال[2] .

---

(١) قارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art Axiology وكذلك A. Wolf, Recent & Contemporary Philos., p. 547

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250-2

وقد ألح أتباع الوضعية بمختلف صورها فى توكيد هذا الاتجاه والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات ، فيرى « آير » زعيم الوضعية المنطقية فى إنجلترا أن أحكام القيم لا تحتمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات أو مجرد أوامر فى صيغة مضللة[1] . وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه فى كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كلٍ على حدة .

وحسبنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعي الذى يرد القيم إلى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التى أذاعها « آينشتاين » عام ١٩٠٥ إذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين وأخذوا فى تطبيقها على ميادين بحثهم ، وهزوا بها فكرة المطلق التى كانت ثابتة مكينة فى الكثير من مجالات المعرفة ، فساعد هذا — فى بعض الحالات — على إزالة قيمَ هزيلة بالية ، توطئةً لإقامة قيم أخرى تنبض قوةً وحياة ، ولكن زعزعة « المطلق » كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والانحلال وقوضت المُثل العليا الحية الكامنة فى أعماق نفوسهم .

إن فى القول بنسبية القيم جانبا من الحق يُخشى أن يؤدي إلى ضلال ، إن أحكام القيم Value-judgments — فيما يلوح — ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً ، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة فى الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال ، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية Factual — وهى التى تصف الأشياء كما هى فى الواقع ولا تتعرض لتقويمها فى ضوء ما ينبغى أن يكون — ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع — بهذا المعنى — إلى أن الأولى تصف الخصائص

---

(١) قارن مثلا : A. J. Ayer, Language, Truth & Logic (1949) ch. VI.
وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا ص ١٩٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

التى توجد فى الشىء وتبرر تقويمه[1] . وسيزيد هذا وضوحاً فى الفصول التالية .

علاقة القيم إحداها بالأخرى :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين فى توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا فى هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التى تربط القيم الثلاث إحداها بالأخرى .

التوحيد بين الحق والخير :

وحّد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثل الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شىء يتعذر تحققه أو يكون وهمياً مقابلا للموجود بالفعل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقى وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقى ، لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شىء يتحقق فى كل وقت نُزاول فيه التفكير (إذ التفكير الخاطىء لا يعتبر قط تفكيراً) ومثل هذا يقال فى المثال الأخلاقى لأنه يتحقق فى كل وقت، نتصرف فيه تصرفاً صحيحاً[2] .

ولم يَرُق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل فى دحضه أن التسليم به يُفضى إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ، وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن الكل أكبر من جزئه أو أن ٢ + ٢ = ٤ أو غير هذا من حقائق ! وواضح أن هذا رأى لا يساغ ، ولهذا ميز الكثيرون

---

(١) Cunningham. p. 246-7 (وقد عرض للحديث عن موضوعية القيم Sorley, Moral Values & Idea of God)

(٢) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وهامشها .

بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب الفرنشسكانى — من أمثال دنز سكوت Duns Scottus + 1308 ووليم أوكام W. Occam + 1343 فى رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلا فى نظر الإيمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا ذهب أهل السلف فى الإسلام .

التوحيد بين الحق والجمال :

وإلى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — اتجه بعض الباحثين إلى التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن الفنون — من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكى الطبيعة ، وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة فى ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكى مُثُلها ، ومن ثم كان فى ثالث مرتبة ، والشعر عند أرسطو مرجعه إلى أمور منها غريزة التقليد فى الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مُؤكّدين أن غاية الفن الجمال ، وأن وظيفة الفنان لا تقوم فى تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها ، بل مهمته أن يضفى عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج البحث العلمى يقتضى أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فإن عمل الفنان — شاعراً كان أو مصوّراً أو ... — لا يكمل إلا بإدخال خياله وعواطفه فى التعبير عن موضوعه — كما قلنا من قبل (١) — إن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق فى

(١) انظر ص ١٤٢ وما بعدها فى هذا الكتاب .

العلم لا فى الفن ، وإذا كنا ننشد « الصدق » فى الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه فى العلم أو الفلسفة ، يراد به فى الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به فى العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

التوحيد بين الجمال والخير :

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حدٍّ جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والفعل الخُلُقى ، ويوحّدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يُضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقى المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل فى عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأى عند بعض المحدثين ، فألحّ الفيلسوف هربات + ١٨٤٤ J.F. Herbart — مؤسس علم الجمال — فى التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه فى علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهداً عليها فحسب ، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، إن المحك الأول والأخير فى تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب تدرك حقيقته !

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخُلُقى عند المدرسة المعروفة فى القرن

السابع عشر بأفلاطونى كبردج ، ولا سيما عند هنرى مور H. More[1] ، ومن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة الخلقية Moral Sense الذى ربط دعاته بين الخيرية والجمال ، فرأى شافتسبرى ١٧١٣ + A. Shaftesbury أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أى فى جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التى لا تهدف إلى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعى الإلهى Deism وجود الله كما صوره الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والجزاءات فى شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح فى كتابه « بحث فى الفضيلة » Inquiry concerning Virtue (1699) بأن إغراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملاً فى نعيم الجنة المقيم أو خوفاً من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق ! وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقى ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتنفر من القبح[2] ، والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يُشفق أن يرى نفسه قذراً ، بل لأن النظافة فى ذاتها محببة إلى النفس ، وكذلك الحال فى الفضائل الخُلُقية[3] ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا فى التمييز الدقيق بين السلوك الخلقى والفن ، ولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم العلمى الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة الخلقية

---

(١) Mackenzie, Manual of Ethics p. 177-8 وكذلك Bosanquet's Hist. of Aesthetics p. 389-1

(٢) قارن توفيق الطويل فى كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل السابع عند الحديث على هجوم شافتسبرى على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل هذا فى بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونيه سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٣ — ٥ .

جميلة ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرتنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلاً إرادياً ، إن الحياة الخلقية فى جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس فى هذا ما يبرر وصفها بالجمال[1] .

بل حسبنا فى تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التى ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غايةً قصوى لروائع فنهم[2] .

فى عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » ١٨٦٧ + Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسى ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادى .

ورفع أمره إلى القضاء فأدانه بغرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التى تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ! وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فاتهم فكتور هوجو ١٨٨٥ + V. Hugo وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسى بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد سرّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوى — اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا الفصل بين الفن والحياة .

وكرجع للاتجاه الذى يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأه بلزاك[3] وبشر به فى فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Ecole Naturaliste

---

(١) Mackenzie p. 30

(٢) Cunningham p. 366-7

(٣) قارن فى هذا ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والأدب والدين ، وقد عرضنا لهذه المعانى عند الكلام على المذهب الطبيعى فى الفصل الرابع من هذا الباب

إميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبى الذى دعا إليه كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف ولا شىء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال[1] ، ولكن تطبيق المنهج التجريبى فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقداً وجدلا .

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقديماً هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويُشوّه المثل العليا ؛ والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لعبثه ، ويُحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإعجابهم بفنه ، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه[2] !

---

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير — الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والعقاد فى مدى صلاحية الشر لأن يكون موضوعاً للفن ، ورد العقاد فى مجلة البلاغ الأسبوعى ورد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديد (٣ مايو ١٩٢٧) .

(٢) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآفات الاجتماعية التى تئن منها بيئته ، ليشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب — وغيره من الفنون — دعوة إلى تعبئة الجهود وتكتل القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به فى شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى =

فيمَ إذن كانت هذه الخصومة التى لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فإن قصَد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التى أريدَ بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع — فيما يقول پوپ Pop's Essay on Man ؛ من النادر أن تجد أثراً فنياً عبقرياً يمكن أن ينطوى على الرغبة فى التهذيب ، فالدكتور جونسون يرى أن شكسپير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقى ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير — كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن يقال فى الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٢١ Dante ، وثورة الملائكة

= أن الأدب — أو الفن عامة — يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرج عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبات وتوجيه الأدب — والفن عامة — إلى تحقيق أغراض بعينها وتُرسم له « أهدافاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطبيعة الفن ، وإفساد لروحه ؛ ومع أن هؤلاء يلحون فى ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التى يتوخاها العمليون من خصومهم سيحققها تذوق الأدب الرفيع والفن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير تعمد ، إنما تتحقق هذه الأهداف عفوا حين ينتهى الفن الرفيع بالناس إلى أن تتفتح أذهانهم وتدق مشاعرهم وترق وجداناتهم ، وتنضج عواطفهم ، فتحقيق الأهداف يجىء عرضاً ويتحقق عفواً ؛ أما الغاية المباشرة التى تهدف إليها الفنون والآداب فهى التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج عواطف الناس ومدى أخيلتهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان ... ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة لجهود الخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة ...

وهذه الخصومة — فيما يبدو لنا — أعنف فى ظاهرها مما هى فى حقيقتها ، لأن من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال ، إنه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى إلهام ، ولا يكفى القضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع أن يهاجمه خصومه فى غير رفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الأدباء والفنانين من ينزع إلى ربط فنه بالمجتمع الذى يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية فى خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أعد له ووفق فى أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذى نعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذى يتخذ الجمال هدفه المباشر ، يؤدى إلى تفتح الوعى ويقظة المشاعر وتنبه الأحاسيس ... وليس أوثق من هذا اتصالا بالحياة العملية فى شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole Franc وغير هذا من آثار الفن الخالدة .
وهل يُجدى مثل هذا الفن الذى يراد تسخيره لخدمة الأخلاق فى رفع مستواها عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذى يمرح فى موكب صاخب فاخر ، وعلى غير جدوى يلتمس بهرجه انتباه أولئك الذين يسيرون فى الموكب محلقين له ! فيما يقول كاريت[1] (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ما تنطوى عليه من عناصر إنسانية خالصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفىء الإعجاب بها تغيّرُ زمان أو مكان .
على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا ، إن الخلق الفنى والاستمتاع الجمالى يسير فى ركب المبادئ الخلقية التى تهيمن على النظام الاجتماعى العام ، إن الفن لا يزدهر إلا فى مجتمع معافى سليم ، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول « بيرى Perry's The Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن العلاقة قائمة — وينبغى أن تظل قائمة — بين الفن ومُثُل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل فى نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمها المطلقة ؛ وقولنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنسانى الخالص فى روائعه هو أول مقومات خلوده ، لا ينفى اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها .
والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين

(١) قارن Cunningham, op. 367—9

الخير والجمال لا ينفي الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهذب ، لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارح ، وتبرئ صاحبها من دواعي الحقد وتجنبه مواطن الزلل المعيب .

عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صنوف القيم وبعض مشاكلها ، وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التي وضعوها لتيسير فهمها ، ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعلم الذي يعالج البحث فيها .

مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام ، وبعض ما سنذكر، من مصادر فى ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، يمكن الاطلاع على ما يلى من مصادر :

Urban, W.M., (1) Valuation 1909.
(2) Metaphysics and Value (in: Contempory American Philos. vol. 11. 1930
(3) Axiology (in 20 th Century Philosohy)

Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933

Dewey, J., The Quest for Certainty 1929

Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930

Laird, J., The Idea of Value 1929

Losski, N.O., Value and Experience 1935

Perry, R.B., The General Theory of Value 1926

الفصل الثاني

الحق – وعلم المنطق

(ا) الحق

طبيعة الحق – مقاييس الحق : نظرية الوضوح – نظرية النفع فى الحياة (البرجماتية) – مبدأ التحقق – نظرية الاتساق أو التطابق : (ا) الاتساق المنطقى (ب) التطابق مع الواقع – مناقشة النظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون فى فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التى يمكن استخدامها فى التمييز بينه و بين الباطل ، فلنعرض أظهر ما قيل فى هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة توطئةً للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ :

طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة فى تاريخ الفلسفة النظرية ، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفى بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه فى التمييز بين الحق والباطل ؛ وقد شغل البحث فى هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين فى العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شىء فى ذاته ... ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته . . . كما عرفنا فى الباب السالف من هذا الكتاب .

واستمر الجدل فى طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة حتى تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً ، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه فى القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى خفف من حدته « كانط » Kant بمذهبه النقدى الذى جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة — كما عرفنا من قبل .

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة فى فلسفة القرن الماضى والقرن الحاضر على السواء ، وتجلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصورى المحض Formalism أو أشياع النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملى (البرجماتى) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصورى على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملى فى تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلا عن تجارب الإنسان ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان ، فهو صفة من الصفات العينية التى تقوم فى الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده .

ومن مؤيدى هذا المذهب « برنار بولزانو » ١٨٤٨ Bernahard Bolzano الذى يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك فى كل الحالات ، وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التى أثمرتها فى الربيع الماضى شجرة معينة تقوم فى مكان معين فإن هذا لا ينهض دليلا على أن الأزهار لم توجد بعدُ لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان ! وقريب من هذا يمكن أن يقال فى وجود المطلق أو الحق فى ذاته ، إنه يقوم مستقلا عن كل عقل يمكن أن يدركه !

ولكن هذا المذهب الصورى فى فهم الحق قد ناهضه المذهب العملى وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجلات الأمريكية والبريطانية صفحاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث فى

المذهب العملى إثباتاً ونفياً ، وأثار هذا المذهب جدلا عنيفاً فى مؤتمر الفلسفة الذى انعقد فى « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨[١] .

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الوضعيين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه فى هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائى يجعل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملى عامة هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم — من حق أو خير أو جمال — تتغير فى الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف فى العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصورى الذى يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين فى فهم الحق وغيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحّدوا بين الحقيقة والقيم ! إلى هذا ذهب « هنريخ ريكرت + ١٩٣٦ H. Rickert الذى رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل فى الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقى real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كمعيار لكل تفكير ![٢] .

حسبنا هذا من اتجاهات الفلاسفة فى فهم الحق وطبيعته ، ولنرجئ مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التى يمكن استخدامها فى التمييز بين الحق والباطل :

---

(١) Encyc. Brittanica, art. Truth وكذلك Jerusalem, Intr to Philos. p. 101 Truth

قارن : J. H. Baldwin, Dict. of Philos & Psychology, ومعجم لالاند طبعة A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critiqne de la Philos, (١٩٤٧)

(٢) The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth

مقاييس الحق[1] :

الباحثون على خلاف فى تصورهم للمقياس الذى يمكن استخدامه فى التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التى عرفت فى هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك .

ومقياس النفع فى الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملى (الأمريكى) فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذى يساير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقا ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلا .

هذه هى أظهر الاتجاهات المعروفة فى مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنقف عندها وقفة قصيرة تزيدها فى ذهن القارئ وضوحاً :

نظرية الوضوح :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذى يرتفع فوق كل شك ، induditability ويبدو هذا فى الأوليات الرياضية التى تبدو ضرورية واضحة

---

(١) اعتمدنا فى تصنيف بعض النظريات وإجمالها على Cunningham, Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها فى هوامش الصفحات .

بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الشكل أكبر من جزئه ... أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات —فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضيء ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ومع ذلك نظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر ... إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه[1] .

نظرية النفع في الحياة (البرجماتزم) :

ذهب أتباع المذهب العملي (البرجماتي Pragmatism)[2] إلى أن الحكم

---

(١) ص ١١٧ وما بعدها من هذا الكتاب وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك :
J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, especially chapters II and V-VII

(٢) انظر ما كتبناه في هذا المذهب ص ٤٨ وما بعدها وص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً ، فإذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أى فرق عقلى أو عملى يؤدى إليه هذا الحكم فى تجاربنا ، أى أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للمذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هى التى تعمل بنجاح works satisfactorily فى تجاربنا فى الحياة ، ومن ثم تكون المنفعة هى المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض happens لفكرة أو لحكم مّا فيجعله صحيحاً بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية مّا أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة ، وبغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب .

ظهرت هذه النظرية فى أواخر القرن الماضى ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان دعاتها يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير ؛ كتب « بيرس » + Charles S. Péirce ١٩١٤ مقالا تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ، قرر فيه أن الحق يقاس بمعيار العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، الفكرة عنده خطة للعمل أو مشروع له Plan of action وليست حقيقة فى ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلى ، والفكرة هى ما تنتهى إليه من نتائج وآثار وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله إننا نجهل حقيقة الكهرباء ، ولكننا نعرف ما تحققه لنا من منافع ، فمعنى الكهرباء يقوم فى الآثار التى تتخلف عنها فى حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ، ومثل هذا يقال فى غير هذا المثال ، وجاء وليام جيمس + ١٩١٠ W. James[1] فأضاف إلى هذا قوله إن هذه الآثار التى تنتهى إليها الفكرة هى الدليل على صدقها أو هى مقياس صوابها ،

---

(١) قارن : E. Boutroux, Wiliam James, 1912.

فالطريقة التى بها نختبر حكما ما أن نستفسر عن النتيجة التى يؤدى إليها صدقه فى حياة الإنسان ، والفرق بينها و بين الآثار التى تترتّب على كذبه إن كان حكما كاذباً ، و بعبارة موجزة نقول إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة (الفَوْرية) Cash-value فى تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت للمنفعة مقياس الحق .

يقول « جيمس » فى صراحة : « إن التفكير هو أولا وآخراً ودائماً من أجل العمل » و « تصورنا لأى شىء ندركه بالحس ليس فى الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تُختبر عن طريق ما نتوقعه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل الملائم فى مجال السلوك ... »[1] .

والجانب الآخر من مذهب « جيمس » هو — على ما عرفنا — أن الصدق عارض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يزكى هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضةً فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثين الجدلُ فى أيهما حق وأيهما باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحيين عبثٌ ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهى إلى نتيجة تؤثر فى سلوكنا العملى ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحى لأنه يملأ الإنسان أملاً ويثير فى نفسه التفاؤل ويمكّنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى

---

(1) A. Wolf. Recent & Contemporary Philos. p. 376-77

كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين ، فالرأى قيمته فى منفعته فى الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق فى ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى ، هذه هى ماهية الحقيقة فى نظر البرجماتزم عند « جيمس » وأتباعه[١] .

والمعتقد الدينى يعتبر صادقا طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية فى حياتنا اليومية ، وحالات القلق الدينى أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقيا يشهد بصدقه كما يقول جيمس فى كتاب « إرادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهونا بآثاره العملية[٢] متوقفاً على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey ١٩٥٢ + [٣] فجرى فى هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الذرائع Instrumentalism وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد و بيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة organ of knowledge بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصواب المعتقد مرهون بأثره ، بقيمته المنصرفة كما قلنا ، و بهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب .

---

(١) انظر كتابيه Pragmatism ثم The Meaning of Tuth . وقد جمع أربع مقالات من الكتاب الأخير إلى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥) وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. I. Lewis, Logic & Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II., p. 31—61), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ — ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة من هذا الكتاب فى طبعته الأولى !! وكان هذا فى أوائل يونيه ١٩٥٢ م .

ويعتقد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة ، فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين ، فتفكيرهم خُطة يواجهون بها المصاعب ، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق » ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته ...[1]

وجاء «شيلر» F.C.S.Schiller ١٩٣٧ + بمذهبه الإنسانى Humanism[2] فقرر أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، فمقياسه لا يقوم فى مطابقته لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للإنسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية[3].

وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم جيمس وأتباعه — على الخلافات التى تثور بين مدارس الفلاسفة وتعصب كل منها لمذهبه ، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث فى مقدمتها وصحة الاستدلال الذى أدى إليها ، فحولت البرجماتية المناقشة المجردة إلى « اختبار نتائج » الفكرة فى دنيا التجربة ،

---

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577-8 وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العملى (البرجماتى) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) أو المثالى الشخصى personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرجماتية عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98-102

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII)

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contempoary British Philosophy, vol. I. p. 385-410) 1925.

(2) Humanism 2 nd ed. 1912.

White, S S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940

إنها اتجاه للانصراف عن البحث فى المبادىء الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة إلى النظر فى ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها فى الحياة ؛ لقد تساءلت مذاهب المدرسيين فى العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت فى متاهة « جوهر الأشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون Drawin » عن أصل الأشياء وضلت فى غياهب القديم ؛ أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن التفكير إلى العمل وتركت الماضى واهتمت بالمستقبل(١) .

مبدأ التحقق Principle of Verification :

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكا لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معانى ، — كما أشرنا قبلا(٢) — ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المناطقة فى تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فبهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التى يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ، ليعرف إن كانت ذات معنى أو مجرد كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه ، والعبارة لا تكون ذات معنى إلا متى كانت قضية تحليلية — كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية — وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع .

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملى البرجماتى كما بدا عند مبتدع هذا الاتجاه

---

(١) W. Durant, The Story of Philosophy (1926), p. 558 وتارن فى المذهب العملى بوجه عام Pratt, J. B., What is Pragmatism كذلك

E. Leroux. Le Pragmatisme Américain et Anglais, Etude Historique et critique ,1923

(٢) ص ٢٠٩ وما بعدها من كتابنا هذا .

« تشارلس بيرس C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العملي يجيب على فكرتين مختلفتين أولاهما أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذي تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي تقودنا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس في رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل ، وإذن فمبدأ التحقق يتلخص في القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل أي معنى ، ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمنا في مدلول حسي ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحد موجود في الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة .

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات ، فعدّله الأستاذ « آير » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكنا من الناحية العملية ، ويكفي أن يكون ممكنا نظريا — أي من حيث المبدأ — هذا في نظره ميسور في القضايا التي تتحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر [1] .

---

(1) W.H.F. Barnes, Philosophical Predicament, p. 150 ff

من هـذا نرى أن التحقق — فى غير القضايا التحليلية — يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها ، وهذا الواقع لا يقتصر على ماهو موجود فى الحاضر ولـكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفى مجرد الأشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التى ترى فيها للقضية أصلا من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحَكّ الذى اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أبقت على قضايا العلوم الطبيعية (وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث .

نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق فى الأحكام يُلتمس فى اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحـكم الصادق هو الذى يكون مسايراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها ، وهذا الاتساق هو الشاهد المدل على صدق الحـكم ، فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ، أما حكمنا على جميع النـاس بأنهم أمناء ، فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم فى هذا الصدد !

ولهذا التناسق أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التى تنصب على العلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التى تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية المعينة ؛ وتيسيراً للفهم نسمى الأول بالتناسق المنطقى والثانى بالتناسق المتصل بحقائق الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهر الخصائص التى تميز نظرية التناسق .

(ا) الاتساق المنطقى Logical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق فى كل صنوف الاستدلال الاستنباطى المحض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسى أو الاستنباطى هى اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق فى قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض .

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية فى علاقاتها المتبادلة :

كل س — ص — يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س — لا ص ؟ بعض ص — س

ويتنافى مع القضيتين : لا س — ص

؟ بعض س — لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التى تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق معاً أو تكذب معاً .

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

وهذا النوع من الاتساق يبدو فى القياس الصورى الأرسطاطاليسى ورمزية المنطق الرياضى وسلسلة الاستدلال الرياضى أو الهندسى وكل صنوف الاستدلال الاستنباطى ، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن فى س صادق أيضاً ولنفس السبب .

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويتمثل هذا النوع من

الاتساق فى الاستدلال الاستقرائى iudutive reasoning فقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذى يقول : منذ أمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب فى النهر عن طريق مجرى من الماء ، هذه حالة من حالات التماسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التماسق يتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية الاستقرائية .

وإذن فخلاصة نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسايراً لمعلوماتنا أو مستنتجاً منها ، فتطابق الحكم ماهو معروف ، هو الشاهد على صدقه ، وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ أو البطلان .

أيد نظرية الاتساق من الألمان « هيجل » + ١٨٣١ Hegel ومن تأثر به من أتباعه ، وقواها وأنضجها من تأثر به من البريطانيين من أمثال « برادلى » + ١٩٢٤ Bradley و « بوزانكيت » Bosanquet + ١٩٢٣ ومن الأمريكيين مثل « جوسيا رويس » + ١٩١٦ Josiah Royce الذى كان أستاذ الفلسفة فى جامعة هارفارد[1] .

مناقشة النظريات السالفة

(١) نظرية الوضوح :

أظهر الاعتراضات التى وجهت إلى هذه النظرية نجملها فيما يلى :

إن الكثير من الأحكام التى اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها فى وضوح ، فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكم صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال

---

(١) اقرأ فى الموضوع عامة : A. Pap, Elements of Analytic Philos., 1946, الفصل الرابع عشر عن نظريات الحق وكذلك : Bradley, Reality & Truth .

فى الكثير جدًا من الأحكام ، فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته فى جميع الحالات .

وربما قيل فى الرد على هذا الاعتراض إن النظريه لا تعنى أن جميع الأحكام المسلّم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفى هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التى تتصل فى وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التى تجلّى صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس فى عصورٍ مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبى أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضة — كقولنا إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالغاً ما بلغ وضوحها وبُعدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لكانت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » + ١٦٧٩ Hobbes حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل المحاجّة لأن الإنسان يضيف الوضوح لكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يقينى لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه فى عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه فى يقين .

وهكذا ننتهى إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذى يمكن أن يطمئن إليه صاحبه .

(ب) مقياس النفع فى المذهب العملى :

يقول أتباع البرجماتزم إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يعرض » للحكم ... إلى آخر ما أسلفناه فى هذا الصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذى يدركه ، فقولنا إن المريخ معمور بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع المذهب العملى أن نجاح الفكرة بالتجربة فى تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهرة المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقليا وعمليا » .

وإذا كانت « التجربة » تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع ومنفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجماتية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع إشباع حاجة العقل البشرى إلى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير واف عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالاتساق السالف الذكر ميسور فى عالم

الرياضيات ممكن فى عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .

إننا نأخذ على المذهب العملى أنه يربط بين الحق والعقل الذى يدركه . ونميل إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة هى أم كروية — لا يكون قط دليلا على أن الأرض ليس لها شكل !

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة أو الفورية ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التى يراد معرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة فى السوق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها بل تتمثل فى الثمن الذى يُدفع فيها فعلا ، فكذلك الصدق أو الحق ... إنه فيما يقول جيمس (فى كتابه البرجماتية) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها . وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غضاضة فى النظر إلى الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة فى الأسواق ، ولعلنا إن تركنا فكرة الحق فى مجال المعرفة وميادين الأخلاق والأديان إلى الحق فى مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية — وهى فلسفة أمريكية — تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة فى السوق !! إنها عقلية أمريكية نراها فى السياسة كما نراها فى أى مجال آخر .

ومع هذا الذى نأخذه على البرجماتزم نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى حد الاستخفاف بصورية الصدق أو الكذب فى أفكارنا ، وإسرافها فى تقدير النتائج والآثار فى مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون فى عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية فى دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقل العقل المحض أو تنهار أمامه ! إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها فى حياتنا الدنيا — فيما يقول هؤلاء العمليون .

على أن هذا الذى نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه إليه بعض الباحثين ، إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلا متى كان هذا الإيمان عند

صاحبه حقا لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع ، ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأخلاق .

ولهذا الاعتراض وجاهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يُخضعون المبادئ التي تُسيِّر سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي المحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتنقوها محاكاة وتقليداً ... هذا كلام ينطبق على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين .

(ح) مبدأ التحقق :

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية الذي بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي ، وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافياً لدحض مبدأ التحقق [1] .

(ى) نظرية الاتساق والتطابق :

أظهر الاعتراضات التي وُجهت إلى التناسق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نُجملها موجزين فيما يلي :

قيل : إن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد تتنافى نتائج القياس الصوري مع الواقع ، لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض ، فالصدق هنا مقطوع الصلة بدنيا الواقع ؛ بل قيل أكثر من هذا : إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الصوري ؛ لأن من

---

(١) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

الممكن أن يقام نسق استنباطى صحيح على فروض تختلف مع الفروض التى يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضى (من أمثال جاوس Gauss وبولياى Bolyai ولوباتشفسكى Lobatchevsky وريمان Riemann) هندسة غير أقليدية non-Eculidean وأثبتوا أن أوليات axioms أقليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة ، وأن فى الإمكان أن نصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة لا يتناقض بعضها مع بعض -Self consistent[1] ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب .

بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى فى غير المجالات الصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التى اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت فى بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ! فالحكم بأن « الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها » حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمنع هذا من أن يكون هذا الرأى حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التى تهيأت للناس فى ذلك الوقت[2] .

والآن حسبنا أن نقول — تعقيباً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التى توجه إلى نظرية تتكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاشاتها والقضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يبصّر الإنسان بوجوه النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك فى أن الباحث لا يستغنى فى فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر

---

(1) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Fetrospect (1935) p 39 (n Outline of Modern Knowledge)

(2) انظر تفصيل النزاع حول هذا الموضوع فى كتاب توفيق الطويل : النزاع بين الدين والفلسفة .

مع كل ما يُوَجَّه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن نتعصب لمقياس، دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق — أى الصدق — بمعناه المنطقى الدقيق يطلق على القضايا ، وليس على شىء سواها[١] ، والقضية فى المنطق كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وعلم المنطق هو الذى يبحث فى طبيعة القضايا والعلاقات التى تقوم بينها ، فى طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها فى دراسة القضايا — فيما يقول « ريتشى » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبرة[٢] ، إذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضى التعقيب بالحديث عن علم المنطق ، ولسنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعقيباً ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة فى تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً .

---

(١) Fleming, op. cit, p. 411

(٢) A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9

(ب) علم المنطق

من تاريخ علم المنطق عند القدماء – عند الإسلاميين – نفور المتزمتين من المنطق – المنطق عند المحدثين – المنطق الوضعي – وجه الحاجة إلى المنطق

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع في الزلل ، وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه — وليس مطابقة النتائج للواقع (١) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفي أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتطبيقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلاً له قوانينه ومبادئه ، واعتبره آلة العلم وليس جزءاً منه ، إذ صنف العلم إلى نظري

---

(١) قارن في تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. I. .
J.S. Mill, System of Logic في الفقرات الأولى من مقدمته .
Welton & Monahan, Intermediate Logic في الفصل الأول من طبيعة المنطق .
Jevons, Elementary Lessons in Logic في مطلع الكتاب وغيرهذا من المصادر المعروفة في علم المنطق .

غايته مجرد المعرفة ، وعلى غايته تدبير الأفعال الإنسانية ، وجعل المنطق آلة للعلوم ، ولهذا أوجب فى كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل الخوض فى العلوم ، إذ أن من الخطأ أن يطلب المرء العلم ومنهجه فى آن واحد .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم « الأورجانون » Organum أى الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أنالوطيقا » — وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم على كلى إلى حكم على جزئيات تدخل تحته .

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسى أبحاثاً — كالأقيسة الشرطية — وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعى وجدل (منطق) وأخلاق .

وفى القرن الخامس والسادس تُرجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً فى الكتب المدرسية فى المدارس الأوربية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى ريموس P. Remus الذى اغتاله فى عام ١٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل[1] ! وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon وقد عرفنا شيئاً من مدى جهده فى وضع منطق الاستقراء[2] و « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمنا إلى نصيبه فى تحويل القياس الأرسطاطاليسى إلى استنباط عقلى[3] ، وغيرهم من رواد الفكر الحديث ممن

(١) هامش ص ١١١ من هذا الكتاب .
(١) انظر ص ١٣٤ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٢) انظر ص ١٤٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

أسخطتهم السلطة العلمية — التي تمثلت في أرسطو — لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير .

المنطق عند الإسلاميين :

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو في المنطق ، وعندما بدأت حركة الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى صاعد الأندلسي — ونقل عنه غيره من المؤرخين — أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليلة ودمنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث : المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (بارى أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) بل نقل إيساغوجي (المدخل) Isagoge الذي صنفه فرفريوس الصوري[1] + ٣٠٥ . Porphyry

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ « كراوس »[2] أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كُتبتْ بها هذه الملخصات الفلسفية ، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول بردّ ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد ، وعنه نقل ابن القفطي في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفياً ! وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم »

---

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف (التربية والتعليم بمصر) ص ٤٧ وما بعدها في حديثه عن إيساغوجي وأثره في العالم العربي ، قد شاع إيساغوجي في العصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادي إلى اللاتينية والسريانية وعن الأخيرة ترجم إلى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان المأسوف على شبابه « بول كراوس » مدرساً في كلية الآداب بجامعة فؤاد (القاهرة) وقد انتحر عام ١٩٤٥ .

لم يُشِر فى « الفهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية[1] .

تَرجمت البحوث المنطقية إلى العربية على أى حال ، لأن المنطق كان ضروريًا لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية وردّ شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام .

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثرًا ملحوظًا إلا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدلّ على هذا من قول ابن سينا فى مقدمة « منطق المشرقيين » : « لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ... » ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ... الخ »[2] .

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى ، يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ، وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ، وسنرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكرى الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا فى مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشكلة الإسكندر الأفروديسى حين تولى الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناطقة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردد صداه فى العالم العربى ، ولخص « التهانوى »[3] الخلاف الذى أثاره بهذا المشتغلون بالمنطق من الإسلاميين فقال :

---

(١) انظر مقالى كراوس (الذى نشر فى المجلد الرابع عشر (عام ١٩٣٣) بمجلة الدراسات الشرقية مترجماً للعربية فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (١٩٤٠) ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٢ و ٣ .

(٣) انظر التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون .

اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة للعلوم الفلسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها فى آن واحد ... إلى آخر ما يرويه التهانوى .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابى يشير فى « الثمرة المرضية » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم فى امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل فى قياس الأجسام[1] ، ويصرح الغزالى بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان[2] ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه — فى الرسالة الأولى — جزءاً من الفلسفة[3] : ثم عادوا فى الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها[4] ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح فى منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذى يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق[5] ، ولكنه يعود فيتناوله فى فصل طويل فى مدخله (فى الشفاء) وينتهى إلى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدى نفعاً[6] .

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٥٤ .

(٢) معيار العلم (١٩٢٧) ص ١٢ .

(٣) إخوان الصفا فى الرسالة الأولى من ج ١ ص ٢٣ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ — ٣١٣ .

(٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية (١٩١٠) .

(٦) ابن سينا : المدخل (السالف الذكر ص ١٢ — ١٦ . وقارن مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور ص ٥٢ وما بعدها) .

والواقع أن هذه الحيرة التى وقع فيها مفكروا الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يتراوحون فى نظرتهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

نفور المتزمتين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية — واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً — كما سنعرف فى الباب التالى — ولكن المتزمتين منهم — من أهل السنة خاصة — قد حذروا من الخطر الذى يهدد الدين من جراء علوم الأوائل ، وحاربوا المنطق « اليونانى » فى غير رفق ولا هوادة لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن « من تمنطق تزندق » ! .

ومن معسكرات المتكلمين — معتزلة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوبختى وغيره — واتهم إخوان الصفا — فى الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلة — وفى اتهامهم بعض الغلو — بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفراً وزندقة — وإن كان هذا لا ينفى القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

وكذلك الحال فى الغرب الإسلامى ، أمر المنصور بن أبى عامر — بعد موت الخليفة الحكم سنة ٣٦٧ هـ — بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أيد المنطق من أهل السنة المتحمسين ابن حزم ، ولعل من آثار هذه الحملات التى عاناها المنطق أن أخفى الغزالى اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة فجعل كتبه « معيار العلم » و « محك النظر » و « القسطاس » وعرض له فى مقدمة « المستصفى » ومقدمة « مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعته لوجوه — البحث الدينى — كما فعل ابن حزم . وإن كان — الغزالى — قد برم به فى

« محك النظر » وحذر فى « المنقذ » من التسرع فى الوقوع فى الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالى ، فأمر الحاجب المنصور الذى اغتصب مُلك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين ! وتجلى نفور المتأخرين من المتزمتين من الفلسفة والمنطق فى فتوى ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلّمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين . . . » ! ! بل لعله غمز « الغزالى » حين قال فى هذه الفتوى « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة . . . إلى آخر فتواه[1] » .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق طلاقة الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ ﻫ — ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظار فى الخليقة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معين ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيُفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالى وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تقتضى الحذر من الخطأ فى دلالة الألفاظ على المعانى ثم معرفة القوانين فى ترتيب المعانى وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون

---

(١) انظر توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ — ١١١ و ١٢٠ — ١٢٢ ومصادره .

كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فُطرتَ عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه . . . » حتى تشرق أنوار الفتح من الله [١] .

على أن هـذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالغزالى — الذى كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ، وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شىء منها بالدين نفياً وإثباتاً [٢] وكذلك تاج الدين السبكى الشافعى — المتوفى سنة ٧٥٦ — الذى خاصم الفلسفة وعادَى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق فى كتاب « مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة فى قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكلفهم بدراسته ما وجد المنطق اليونانى ، وما نراه فى العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات المنطقية فى لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التى يتناولها فى العادة علم المنطق [٣] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب فى تعلم العلوم وطرق إفادته (ص ٤٩٠) .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

(١) لاحظ صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوى عندما نشر الترجمة العربية القديمة لكتب أرسطو المنطقية أنها تمتاز بالدقة ، وأن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد مما يشهد بأنهم قطعوا أشواطاً بعيدة فى الترف العقلى حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات .. ! (انظر تصديره للجزء الأول من كتابه منطق أرسطو ١٩٤٨) .

المنطق عند المحدثين :

أما فى الغرب فقد ذكرنا فى الفصل الثانى من الباب الأول[1] أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذى انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع فى بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التى افتُرضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجدب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمنة فى مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدى ولا يفيد .

جدّ المحدثون فى إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها : (١) وضع الاستقراء الذى يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض (٢) الاستنباط الذى جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل فى معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته — كما عرفنا من قبل (٣) استحداث المنطق الوضعى الذى سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلا بإضافة بحث جديد فى المنطق سُمى بمناهج البحث العلمى Methodology وهو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث فى الفلسفة فضل بيكون فى وضع أساس المنهج التجريبى الحديث ، وأشرنا إلى أن من أظهر وجوه النقص فى منهجه الاستقرائى أنه جعله طريقةً لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية

(١) انظر ص ١٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

للأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقي حاه التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص واهتم « جون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذي أسلفناه[1] .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال ليبنتز ، ويتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ، ثم يفترض عدة فروض (مسلمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويكون صوابها بالقياس إلى المقدمات التي افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحابه إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وجعل الثاني أساساً للأول ، وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي Logistic والرمزي Symbolic. Logic أو الجبري Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو اللوغارتمي Algorithmic Logic وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق[2] ، وأكثر ما يميزه أنه منهج جديد فعال في المنطق الصوري .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديماً فن الحساب أو الحساب العادي ، ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « ايتلسون » Itelson و « لالاند » Lalande و « كوتورا » Couturat (كل منهما مستقلاً عن الآخر) .

واتجه هذا المنطق الرياضي إلى التعبير عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود القضايا برموز وإشارات توصلاً إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

---

(١) انظر ص ١٣٨ — ١٣٩ و ١٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) قيل إن المنطق الرمزي أو الرياضي قد بدأ على يد أفلاطون قديما : انظر سارتون Sarton في ترجمتنا العربية « أفلاطون والأكاديمية » في كتاب تاريخ العلم .

وظن دعاة هذا المنطق فى أول أمرهم أنه سيقضى على منطق القياس القديم ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسى ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه فى محاولتهم إقامته لأن المنطق والرياضة يتفقان فى أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد استُخدمت الرموز فى المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات فإنه ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فحاول « ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « ليبنتز » واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا فى المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « ليبنتز » إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز فى التعبير عن الأفكار فتتحول المناقشات إلى نوع من الحساب ينجينا من لَبْس الألفاظ وغموض العبارات ، فإن اللغة العادية غامضة مبهمة ، ولغة الشعوب المتمدينة قد تصلح فى التعبير عن الحقائق المعقدة فى صيَغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية فى التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذى يُسْلِم إلى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « ليبنتز » هو أول مؤسسى المنطق الرياضى وإن كان قد أخفق فى تحقيق الكثير من الآمال التى طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقى أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكى يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية mechanical يَقِلّ فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التى تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته ، فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التى تُستخدم فى العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردةً من

مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو غرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون فى هذا المجال الجديد كلٌّ يسهم فى تراثه بنصيب ، ولسنا بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة فى عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا أن نشير إلى « جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole المؤسس الثانى للمنطق الرياضى وأول من وضع اللوغاريتم المنطقى Logical algorithm فى كتابه « بحث فى قوانين الفكر An Investigation of the Laws of Thonght 1851 فعُرفت فى المنطق الرياضى العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمّى هذا المنطق بالجبر المنطقى[1] ، وتلاه « جيفونز » W. S. Jevons الذى رد العمليات الرياضية إلى المنطق و « فن » J. Venn و « بيرس » C. S. Peirce و « شرويدر » E. Schroeder وكان لهؤلاء وغيرهم الفضل فى التمهيد لإقامة المنطق الرياضى فى شكله النهائى الذى أصبح له على يد أمثال « برترند رسِلْ » B. Russell و « وايتهد » Whitehead اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ أو أصول الرياضة » Principia Mathematica وضمّناه قواعد هذا العلم الجديد ، وردّا فيه أصول الرياضة إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعا مبادئ المنطق إلى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً[2] ؛ وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضى فى صورته الراهنة .

---

(١) كان جورج بول أستاذاً للرياضة فى Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشئ جبر منطق القرن التاسع عشر ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور فى نص حديثنا فقد ظهر كاملاً عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتباً أخرى مثل « مبادئ الرياضة » Principles of Mathematics ومقدمة للفلسفة الرياضية Intr. to the Mathematical Philos. .

المنطق الوضعى :

أشرنا فى حديثنا عن محاولات المحدثين فى المنطق أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا يعنى بما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمى العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدى يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعى المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هى مجرد تحليل منطقى للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شىء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استُبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدى الذى كان منهجاً للبحث فى موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدى يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعى فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هى شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستُبعدت بالتالى كل الألفاظ والعبارات التى لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشىء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشىء قائماً فى صفاته الحسية ، وافتقد « الاسم الكلى » مفهومه الذى يميزه من أفراده ...

إلى آخر هذا الذى كان له خطره الملحوظ فى البحث الفلسفى كله[1] ، ولعل فى دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفى لفهم هذا المنطق الوضعى بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدى للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصورى والمنطق الاستقرائى والمنطق الوضعى أنواعاً أخرى كالمنطق الإبستمولوجى الذى يبحث فى مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفضل فى عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكولوجى الذى يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية[2] .

وإدخال المنطق فى دائرة البحث السيكولوجى يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعى يبحث فى الظواهر الوجدانية والعقلية كما هى بالفعل لا كما ينبغى أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والأخلاق — قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التى ينبغى أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعى مهمته أن يصف التفكير العلمى ويفسره كما هو فى الواقع لا كما ينبغى أن يكون .

وجه الحاجة إلى المنطق :

بقى أن نعقب بكلمة فى الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون حتى أن يتضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة التلقائية التى تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود إلى الزلل ،

---

(١) انظر مثلا ص ٤٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cf. Külpe, p. 42-6

ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شتاتها فى قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلا على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى فى المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاقتصار عليها يُفضى إلى إلغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفى تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه...(1) .

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يضع القوانين العامة التى ينبغى أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق فى أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يُذكرنا بالسيد جوردان — فى إحدى مسرحيات « موليير » — حين استكتب أديباً خطاباً غرامياً يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على جوردان — وكان أمياً — فسأله عن معنى النثر فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاما يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك ! .

وقد رد الفارابى على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يُغنى فى تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضلٌ لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس فى زمنٍ مّا رجلٌ « كامل القريحة لا يخطىء الحق أصلاً من غير أن يكون قد عُلِّم شيئاً من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو

---

(1) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .

فضلٌ لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو[١].

وردّ الفارابى فيما يبدو ضعيف، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم يغنى عن العروض فى قرض الشعر، والفطرة البدوية قد تغنى عن النحو العربى، أما صناعة المنطق «فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله ...»[٢] وفى الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى.

ويقول «جون ستورت مل»: لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ولو وُجدت القواعد التى تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً لكان الذى يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها، ومن المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين فى الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها! وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرها قبل أن يُلموا بقوانين الميكانيكا، ولكن هناك حدًّا تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق، وما من شك فى أن فى الدنيا من صفوة الناس من أوتى من العبقرية ما يمكّنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق، وبنفس الطريقة التى كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم مراعاتها فى أعماله، ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشىء الذى يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية، وفى تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها

---

(١) قارن الفارابى: إحصاء العلوم ص ٥٨ — ٦٢.
(٢) ابن سينا فى المصدر السالف ص ٢٠.

وأكثرها غموضاً كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم فى أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون فى التفكير سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعدُ فى حالة اضمحلال ونقص ، وإذا كانت العلوم التى يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فإن مردّ هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعدُ أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة[١] .

ويقول « جيفونز » فى مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذى يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها فى حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهملون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جهل بها مع أنها تتصل بتفكيره فى كل ساعة ، واعتمد « جيفونز » على تجربته فى التعليم ولاحظ فى ضوئها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المغالطات هو مرانٌ للعقل لا يقل فى منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل فى شتى فروع الرياضيات[٢] .

ويقول « جيفونز » — فى كتاب آخر[٣] — إنه لا ينكر أن العقل الممتاز له حظه من المنطق النظرى الذى يترق فى الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته فى التدريس وفى امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دى مورجان »[٤] A. de Morgan ١٨٧١ + — وهو رياضى ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم

(١) J.S. Mill, Syetem of Logic, p. 6 الفقرة السادسة من المقدمة) .

(٢) Jevous, Elementary Lessons in Logic

(٣) Jevons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

(٤) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الإنجليز ، وكان أستاذاً للرياضة فى University College بجامعة لندن ، وكتابه فى « المنطق الصورى » Formal Logic الذى ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكاراً فى جبر المنطق تشبه أفكار « جورج بول » وإن كانت أقل منها دقة وإحكاما .

الرياضيون بالتمرينات الرياضية [1] . ولا يضير المنطق أن تكون منفعته العملية غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات .

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه ، عقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث فى صواب التفكير وخطئه ويضع القوانين التى يُمتحن بها صدق المقولات حتى سمى بعلم الميزان .

(١) قارن : Welton & Monahan, Intr. to Logic ص ١٠ بوجه خاص .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على :

Joseph, W.H., An Introduction to Logic
Johnson, W.E., Logic
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic
Creighton. An Introductory Logic
Bradley, F.H., Principles of Logic
Cohen & Negel, Introduction to Logic
Port Royal Logic فى نسخته الإنجليزية أو الفرنسية
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic
Keynes, J.N, Formal Logic
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic
Lewis & C.H. Langford, Symbolic Logic (1932)
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic, Logic (1937)
Meik ed. of : R., A Hundred Years of British Philosophy, Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.
Quine W.V., (1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر
(2) Elementary Logic (1941)
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive Sciences (1941).
Logistic (in : Encyc. Brittanica)
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic
(2) Probability & Induction
Venn, J., Symbolic Logic
Churchman, C.W., Elements of Logic & Formal Science
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe (Paris (1934)
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique
Goblot, Traité de Logique.
Emmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais, Paris 1922.

الفصل الثالث

الخير – وعلم الأخلاق

طبيعة الخيرية ومقاييسها – مذهب الحدسيين : (١) المستوى كشيء خارج عن العقل – (٢) المستوى قائم فى طبيعة العقل – مذهب الغائيين : (١) مذهب اللذة – (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى : (أ) مذهب الطاقة الغيرى – (ب) مذهب الطاقة الأنانى – (ج) مذهب الزهد والتنسك – تعقيب .

كان للبحث فى الخير والمقاييس التى تُصطنع فى التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ فى التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين فى تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذى اصطنعناه فى معالجة القيم الثلاث نُجمل فى هذا المقام أظهر المذاهب التى وضعت فى طبيعة الخير ومقاييسه :

طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقى فى فهم الخيرية وتحديد مقياسها اتجاهين متباينين يتمثل أولها فى نظرية الحدسيين Intuitional Theory ويبدو ثانيهما فى نظرية الغائيين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأى يقولون إن المستوى Standard أو المقياس Criterion الذى تقاس به الخيرية ويُميَّز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسى إذ يقولون إن الخير والشر ،

والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس فى ضوء التجارب التى يعيشون والظروف التى تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت لأهداف التطور الذى يتحكم فى سائر الظواهر الاجتماعية .

مذهب الحدسيين :

اتفق الحدسيون فى الخصائص العامة التى تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذى أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا فى تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ، ورآه غيرهم قائماً بها ملازماً لها :

١ — المستوى كشىء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأى الأول فيمن قالوا إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه يقوم خارج العقل البشرى مستقلا عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين :

تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم فى طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأى « كدويرث » + ١٦٨٨ R. Cudworfh وغيره من أفلاطونيي كمبردج فى القرن السابع عشر ، فرأوا فى معرض الرد على هوبز Hobbes الذى رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق أن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن فى طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس فى وسع الإنسان — ولا فى وسع الله — أن يجعله شراً[1] !! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة فى الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسى الذى يعتبر المستوى الأخلاق خارجاً عن طبيعة العقل البشرى فتتمثل فى رأى القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله ، والخير خير لأن الله أمر به ، ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خيرة ، إلى هذا ذهب « جرسون + ١٣٣١ » L. B. Gerson و « دنز سكوت »

---

(١) H. Sidgwick, Hist. of Ethics p. 170

+ ١٣٠٨ Duns Scottus و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam
وغيرهم من متأخرى علماء اللاهوت ، ناهضهم فى هذا أكبر ممثلى الكنيسة فى
تلك العصور : « توما الأكوينى » وأيد ما يشبه رأى كدورث ، وإلى اتجاه
رجال اللاهوت ذهب أهل السلف فى الإسلام ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية
لا يقوم فى طبيعة الأفعال بل فى إرادة الله[1] .

٢ — المستوى قائم فى طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذى يرد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشرى
فيتمثل فى « عمانويل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين فى أن هذا
المستوى ثابت لا يتغير عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ،
ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم فى رد هذا المستوى إلى طبيعة
العقل وعدم اعتباره مستقلا عنه على النحو الذى أسلفناه ، إن مستوى القيم
الأخلاقية عند « كانط » مرهون بإرادة الجنس البشرى ، ويتمثل مذهبه
فى قوله فى أمره المطلق Categorical Imperative : اعمل بحيث تستطيع أن
تريد فى نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً — وهذا
قانون صورى لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد
تحقيقها وبهذا يصبح الواجب فى مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون
لا يصدر عن عاطفة — بالغاً ما بلغ سموها — بل عن العقل العملى وحده ،
والخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وليس لنتائج
الفعل فيها حساب[2] .

---

(١) Lecky, Hist. of European Morals, vol. II. : وكذلك Kulpe, op. cit., p. 208

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Tans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 83 ff. وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics, Book II, ch. III.

اتفق الحدسيون فى رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجعل المستوى الأخلاق الذى يُميَّز به بين الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يُحَد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعله قائماً فى طبيعة العقل البشرى ، وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب التجريبيون عامةً والنفعيون بوجه خاص .

مذهب الغائيين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسى فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى ، وردوا إليها — لا إلى بواعث الأفعال — كل قيمة خلقية — فكانوا فى هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم المسئولية — وقد تجلى الاتجاه الغائى فى ثلاث صور نجملها فيما يلى :

١ — مذهب اللذة Hedonism :

جعل أتباعه اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفى طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه القورينائية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً[1] .

٢ — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافُته ويجعلون الغاية التى

(١) قارن ما كتبناه مقدمة للترجمة العربية لكتاب سدجويك H. Sidgwick السالفة الذكر : « المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » وكتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق — القاهرة ١٩٥٣ .

تُقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع، فمذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قُوًى كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير.

ويتمثل هذا المذهب في صورتين :

(ا) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قُوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيِّر وبها يتميز الخير من الشر، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين، وقد أيَّد هذا الرأى أفلاطون وأرسطو قديماً، وعاضده « باولسن » Paulsen في كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً .

(ب) مذهب الطاقة الأنانى Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالظروف الاجتماعية، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الأصلح — فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية، وغلبت الأثرة بواعث التضحية، وأكبر ممثل هذا الاتجاه حديثاً « فردريك نيتشه » F. Nietzsche[1].

---

(١) وقارن : Wright, What Nietzcshe Taught

مذهب الزهد والتنسك Asceticism :

هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو فى معتقدات دينية — كالبوذية — وعند مدارس فلسفية — كالكلبية والرواقية وغيرها[1] .

وهكذا يتفق دعاة الغائية فى الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقى فى نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة فى لذاته — الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الحيوى اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد ويُنَمّيها إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية فى سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والنساك فى تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذى يعتبر خيراً فى ذاته — فيما يقول الكلبية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الدينى .

تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التى وضعها فلاسفة الأخلاق فى تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم فى طبيعة الأفعال غموضه وبُعده وعن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فردية أو اجتماعية — يشينه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضافة إلى أن فى اللذة الفردية إغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ،

---

(١) قارن فى تفصيل هذا : توفيق الطويل : « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » فى مجلة علم النفس العدد الأول من المجلد الثامن — يونيه ١٩٥٢ .

ويحرم الإنسان لذاذات الحياة المباحة بغير موجب ، ولعل مذهب التجربة أدنى المذاهب إلى الصواب ، لأن الأخلاقية إنما تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ؛ يتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الخيرية فى رأينا لا تقتضى فى كل الحالات أن ينسى الإنسان مطالب ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن يطرح لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانحه ، فإن العواطف لا تتنافى فى كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل ؛ لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول الفطرية (الغرائز) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معاً ، ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التى تساعده على حفظ حياته وبقاء نوعه ، إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجامحة ، أما المباح من هذه اللذات والعواطف فمحاربته ضلال مبين ، ومن هنا كان شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التى أوجبت الغلو فى إنكار الذات وإغفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم سماحة الدين الإسلامى حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا . « ... قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ، قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... »[1] .

والواقع أن فى الاتجاه الحدسى والاتجاه الثانى السالف الذكر بمختلف صورها عناصر حق وعناصر ضلال ، فالاتجاه الحدسى يجعل مستوى الخيرية مستقلا عن تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث المبدأ ، والاتجاه الثانى ربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية فيسر البحث العلمى فى الأخلاق ، ولكن كلا

---

(١) انظر فى تفصيل هذا المقال السالف الذكر وانظر : الإلزام الخلقى ومصدره ، فى كتابنا « مسائل فلسفية » .

الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان جافة مجرّدة فى التصور ، بينما يسلب الاتجاه الثانى الأخلاقية سلطتها المطلقة[1] :

هذه المسامة خاطفة مجملة عن مذاهب الأخلاقيين فى طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فمن المفيد أن نعقب على هـذا بكلمة تُلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون فى وضعها التقليدى ، وكما يريدها المحدثون من الوضعيين ، توطئةً للتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة .

---

(١) انظر فى هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل ٢٣ ص ٣٧٠ وما بعدها) وقد نصح الذين يريدون التوسع بقراءة :

Everett, Moral Values' ch. II—VI.
Dewey & Tufts, Ethics, Part II. especially ch. XII—XVIII,
Palmer, The Nature of Goodness
Paulsen, System of Ethics (book II. ch. & VI.)
Wright, Self-realization (especially Part II.)

(ب) علم الأخلاق

تمهيد فى علم الأخلاق – معناه التقليدى – مجاله عند الوضعيين – موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ومناقشته – صلته بالحياة العملية – قيمة المبادئ الخلقية

تمهيد فى علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم – فى موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه – مثاراً للخلاف بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف فى هذه المجالات فى خصائص اتجاهين واضحى المعالم ، هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين فى شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض فى موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نمهد بكلمة موجزة قد تضيء للقارئ بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مثار للخلاف بين العلماء فى شتى المدارس ، وتصورُها مشوبٌ بالإبهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الإرادى والغاية التى تهدف الأخلاق إلى تحقيقها . . . هـذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطوراً يجعل موضوعه مثاراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها فى تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً ومنهجاً – كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استثنيت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق فى كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر فى مشاكله ، وحسبك

شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه فى مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقى أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومرد الخلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس — فى كل زمان ومكان — فى فهمهم للمثل الأخلاقى الأعلى ، وفى نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم فى تقديرها والحكم على خيريتها أو شريتها ؛ ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون فى « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فإنها موضع اتفاق بين الناس فى كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — فى اشتقاقه اللغوى — توطئة لمعرفة مجاله التقليدى الذى اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نعقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف :

إن اشتقاق اللفظ Ethics مضلل بعض التضليل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلا ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التى نسميها فضائل ورذائل — لا تكوّن إلا عنصراً من عناصر البحث الذى كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد — بأن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية فى ذاته(١) .

وقيل إن الأصل فى هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يونانى يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالعادات (الفردية) habits والعرف

---

(١) قارن الباب الأول من كتاب H. Sidgiwick, Outhine of the History of Ethics فى ترجمتنا العربية « المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ — ٦ .

(الجماعى) custom ومثل هذا يمكن أن يقال فى لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات أو عُرف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويعالج النظر فى المبادئ التى يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول البحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وخيريتها أو شريتها ؛ أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسايرته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتينى rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مَثَل أعلى ideal؛ لأن لفظ good فى الإنجليزية (الخير) يتصل باللفظ الألمانى gut وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً ، فالأدوية مثلا تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج مريض ، وهذا المعنى لا يَعْني الأخلاق كثيراً ولا قليلا ، فعلم الأخلاق يُعنى بالخير حين يُستخدم غايةً فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum (أى Supreme or highest or ulimate good وهو غاية الإنسان القصوى .

معناه التقليدى :

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها ، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصدون فى العادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة ،

ومنهم من يجد خيره الأسمى فى حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده فى الموت كراحة أبدية ... الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذى لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن فى الحياة الإنسانية مثلا أعلى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكّن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك فى فهمهم لطبيعته وتصوّرهم لماهيته[١] .

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تُكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — فى نظر الحدسيين والعقليين — يضع القوانين التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو سلوك إنسانى ، ولا يُدخل فى نطاق بحثه إلا السلوك الذى يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش فى بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق دينا بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنسانى بما هو سلوك إنسانى يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان[٢] .

ومن هذا — الذى يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين — نرى أن علم الأخلاق — فى التصور التقليدى له — علم معيارى normative وليس وضعيا positive أى يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ،

---

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقارن : Muirhead, Elements of Ethics p. 95 وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics

(٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey, Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول فى كتاب :
H. Sidgwick, Methods of Ethics

واهتمامه بغاية قصوى أو مَثَل أعلى أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغى أن تكون[١] .

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً فى قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تُستخدم أساساً لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التى يضعها فلاسفة الأخلاق[٢] .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كلٌّ منهما فيما يدخل فى نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذى تُعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطا بأنه يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه — ماديا كان أو أدبيا — فذلك لأن التبعة الخُلقية Moral responsbility لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار ؛ وهذا التحديد للسلوك الذى تدرسه الأخلاق يُخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية — بمعناها التقليدى — سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصى العقل أو معطلى الإرادة ؛ ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مُرَوًّى أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه — وإن كانت الأخلاق

---

(١) يشارك علم الأخلاق فى معياريته علم المنطق وعلم الجمال — على ما ذكرنا من قبل — بل تشاركه فى معياريته طائفة من العلوم تضع قواعد ruies أو قوانين laws — أى تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذى يضع القواعد التى تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو اتقاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذى يضع القواعد التى تكفل للمنشئات أن تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة الذى يضع المبادئ التى تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذى يسع القواعد التى تجعل الأسلوب جميلا رصيناً — ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التى تؤدى إلى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو الغاية القصوى . انظر Mackenzie, op. cit. p. 5-9 .

(٢) Abel Rey, Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تُعفي من الملامة العاقلَ الذى يأتى شراً فى فترة يَغفَى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان فى وسعه أن يتفادى فى يقظته إتيان هذا الشر فى غفلته[١] .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهى عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ومن ثَمَّ كانت فى غير حاجة إلى برهان أو تأييد — كان طبيعيا أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلى فى البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلَّمات » Postulates تُستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد[٢] .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق فى التصور التقليدى عند العقليين ، ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق :

مجاله عند الوضعيين :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مُثل عليا للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذى يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فإن مذاهب الذاتيين Suljectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون فى زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا إلى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد

---

(١) كالمعاصى التى يمكن أن يأتيها الإنسان فى حالات السبات الانتقالى Somnambulism أو التنويم المغناطيسى Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

(٢) اقرأ تفصيل هذا فى توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق فى المجلد الرابع عشر ج ١ من مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة .

استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها المرء إبان طفولته ، ومن هذه المكنونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الأمر إلى التجربة التي علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ، وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقي لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح وُلد في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون [1] .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبيا يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المألوف في نظر أتباع هذا الاتجاه

---

(١) قارن : C. Joad, Philosophy, 1944 Ch. V (Ethical Philosophy ولا سيما ص ١١٩ إلى ١٢٦) .

أن يعتبر الفعل الإنساني خيراً في مكان وشراً في مكان آخر » . . . ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً .

وقد أشرنا قبل هذا[1] إلى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم المهزيلة البالية ، ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى الفوضى والتحلل وتقوض المُثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون — من نفعيين ووضعيين — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يُستمد من التجربة ولا يُستقى من منابعها ، وقالوا إن الخير مجرّد اصطلاح تعارَف على معناه الناس في زمان معيّن ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معياريا — يبحث فيما ينبغي أن يكون — لأن العلم عندهم وضعي دواما — لأنه بحثٌ فيما هو كائن وليس فيما نشتهي ونتمنى ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك ، إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحولت غايته من وضع مُثل عُليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، إلى وصفٍ لسلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عما ينبغي أن يكون ، وتحوّل منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائيَ فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي — عند العقليين — فهي في نظر الوضعيين بحثٌ ميتافيزيقي وليس بحثاً

---

(١) ص ٣٠٦ من هذا الكتاب .

علمياً ، وهو بحث لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ، بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية ميتافيزيقية وليست علمية تنتهى إلى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبى فى الأخلاق يمكن أن ينتهى إلى قواعد خاصة تصلح لكل ظرف عملى مناسب ، أو يمكن أن ينتهى إلى توجيهات عملية نافعة فى ترقية حال الفرد والجماعة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعى تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjectiv ، وتعالج الأخلاق فيه بنفس المنهج — التجريبى — الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، « وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية فى البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع — وعلم الأخلاق فرع منه — إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليفى بريل » Lévy-Bruhl[1] .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق — فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست كونت — مميزات العلم الوضعى ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ، وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغى أن يكون ، ثم هى أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط » إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى ، وهى تضيء الطريق إلى التقدم الإنسانى الذى ينبغى أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية ، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين ، فلم يصبح بحثاً يهدف إلى

---

(١) انظر فى تفصيل رأى « ليفى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام (وهو يعبر عن الاتجاه الوضعى) توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ص ١٠ وما بعدها .

وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، بل أصبح على يدهم صناعة technique أو فنا عمليا يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملى محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علمى النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة[١] .

وهذا الاتجاه التجريبى فى الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التى دعا إليها إمام المذهب الوضعى أوجست كونت + ١٨٥٧ August Comte وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية فى الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تزعمها « دوركايم » + ١٩١٧ Durkheim وليفى برول + ١٩٣٩ وروه Rauh[٢] .

وأكد الاتجاه الوضعى فى الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism فى النمسا وانجلترا وأمريكا ، وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر فى صيغة مضللة — فيما يرى كارنب[٣] Carnap أو تعبير عن عواطف وتمنيات — فيما يقول آير Ayer[٤] — وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل[٥] :

---

(١) انظر خاصة Abel Rey فى المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها فى فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أتباعها « جويو » au G « وفوييه « Fouillée و « كوتيرون » Cauteron و « بيلو » Belot .

(٣) Carnap, Philos. & Logical Syntax p. 24

(٤) Ayer, Language, Truth & Logic 1949 p. 102-103

(٥) بل ينتظر أن ننشر كتابا عن « علم الأخلاق فى مذهب الوضعيين » نتناول فيه الأخلاق فى الوضعية الفرنسية والوضعية المنطقية بوجه خاص .

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضى السحيق حتى القرن الماضى بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية ، وتجلى هذا الاتصال فى استنادها إلى المذاهب التى انتهى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا بأتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — إلى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى تحريرها من هذا وصبها فى طابع علمى إلا بتحويلها إلى علم وضعى ، فكان « دوركايم » يقول للأخلاقيين الذين أنكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبى ؟

وكان تلميذ أوجست كونت وخليفته كأستاذ فى « الكوليج دى فرانس » بباريس وهو « بيير لافيت P. Laffitte » يؤكد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك ما نراه فى أبحاثه فى الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التى هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التى يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يبنى البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذى نحيا فيه والتطور الاجتماعى الذى نسير فى ركبه ، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، لأن سكان الأرض ينبغى ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يُدخلوا فى حسابهم القُوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار فى معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية ، فإن اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو استعان أهله « بالبوليس »

ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم . . . !! إلى آخر ما حفلت به أبحاث « لافيت »[١].

هذا هو الاتهام الذى وجّهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق فى تصورها التقليدى عند العقليين ، ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين — بعد ذلك — يكفى لنفى هذا الاتهام ، حقيقةً إن من متأخرى علماء اللاهوت من ردّ الإلزام فى الأخلاق إلى الله[٢] ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيها ومناهجها معاً ، وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملى ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته[٣] ، أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافتسبرى » و « هاتشسون » حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال الخيّرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبى كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورت مل » J.S.Mill وألحّ أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاقية والإغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين الطبيعيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم[٤]...

وهكذا نلاحظ أن الإلزام فى الأخلاق أصبح مردّه إلى سلطة تنبع من الذات — الضمير أو العقل أو نحوه — ولا تجىء من خارج ، وبهذا فإن الإنسان

---

(١) Pierre Laffitte, The Positive Scieuce of Morals (Eng. Trans. by J. Carey Hall ولا سيما فى الفصلين الأولين والفصل الرابع .

(٢) مثل دنز سكوت ووليام أوكام (William Occahm & Duns Scotus) كما عرفنا من قبل .

(٣) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إلى مسلمات دينية هى وجود الله وخلود النفس .

(٤) انظر ص ٧٤ — ٥ من هذا الكتاب .

لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعاً فى نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته ، أو إرضاء للضمير أو حبًّا فى الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه العقليون أو الحدسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التى زعمت أن علم الأخلاق التقليدى يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

بقى أن نقول كلمة فى :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشتها :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمى ، وعرفنا الأسباب التى أدت بها إلى هذا الرأى [1] ، ونقف الآن قليلا لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع ، والعبارات التى تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، « إن ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن موجود فى عالم الواقع ، ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم فى مجال البحث العلمى ، إنها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فإذا قلت : رَدُّ الأمانة إلى أهلها واجبٌ أخلاقى — وقصدتَ بهذا أن تصور مثلا أعلى لا أن تصف حالة موجودة فى حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو ردّ الأمانة كمثل أعلى ، أى أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ، ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث

---

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

العلمى ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر فى صيغة مضللة ، فالأصل فى العبارة السالفة أنها أمر برد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر فى صيغة أخبرية !

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ، ورأوا أن العبارات الأخلاقية التى تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هى موجودة بالفعل يمكن أن تعالج فى نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التى تعبر عما ينبغى أن يكون ، فهى عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل فى مجال بحث علمى[1] ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول برترند رسل تعبيراً عن اتجاهه الأخير فى رفض موضوعية الأحكام الخلقية[2] .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفى دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية[3] ، إنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فردٌ إن البرَّ بالفقير فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالفقير رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه . . ! ولكن الواقع أن تسليم الأخلاقى بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ، إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً

---

(١) A.J. Ayer, op. cit., ch. 6

(٢) Bertrand Russell, Religion & Ethics (١٩٣٥) ص ٢٢٤ — ٢٥ وقد أشرنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلى السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية .

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر فى صيغة مضللة فيما ذهب «كارنب» وغيره ، فقد دحضه «إوينج» أقدم مدرسى الفلسفة المثاليين بجامعة كمبردج بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصدقه ، فقد آمر بشىء أعتقد أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادئ الأخلاق ومثلها العليا ، وقد أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتردد فى إصداره إليك ، كأن أقول لك : «اقتلنى» ! وليس ثمة «إلزام» بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً ، فإذا أطعته لسبب أخلاقى — كالبر بوعد سابق — لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر ، بل إلى شىء وراءه ... (١) .

وقد كان «دنجل Dingle» يقول موبخاً الوضعية فى موقفها من الأخلاق :
إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ، ينتهى بنا إلى الاستفسار عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين سلوكين ؟ ويقول «دنجل» يائساً فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدىّ حل أقدمه ... ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية ، وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية ، إنها تصمد لمواجهة الموقف فيقول «وليم جيمس» فى كتابه الذى يوحى عنوانه بمعناه (إرادة الاعتقاد) إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ، إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه ! ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى — كما زعمت التجريبية المنطقية — لأن جميع الأفكار عندها أساس العمل ، وهى صادقة

---

(١) Ewing, Definition of Good, 1947, p 14

بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدى من منافع[١] . . . هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التي ذكرناها فيما سلف[٢].

صلة الأخلاق بالحياة العملية :

واختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ، فقيل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا ، إنه يعرض للبحث في الطرق التي تؤدى إلى تحقيق الغايات (القصوى) ، وكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة النفعيين الغاية القصوى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التي تمكننا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق التي تقي الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية[٣].

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظرى في الشئون العملية تطبيقاته ، وليس يكفى فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغى أن يزاولها الإنسان ويروض نفسه على اتباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفى وحدها لردّنا أخياراً لكانت مطالب الناس جميعاً ، ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تشف عن أسف

---

(١) M. Cornforth, op. cit., p. 252—53

(٢) انظر ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) Mackenzie, op. cit, p. 8 ff.

إذ يقول : إن كل ما في وسع المبادئ أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على أن تثبت في الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفيًّا لعهدها .

وهذه هي نظرة الوضعيين ، إذ وَجَّهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني .

وإلى جانب هذا الاتجاه العملي في النظر إلى علم الأخلاق وُجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً ، بمعنى أن المعرفة فيه تُطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا في تحديد الطرق التي تُمكّن من تحقيق هذه المُثل ، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومُثل عليا ، لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ، ومثل هذا يقال في الأخلاق إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التي تؤدي إلى تحقيقها ؛ وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذي يبشر بمبادئها ، إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعي ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث إنه معياري ، وهذه وجهة من النظر جَدّ في تفنيدها خصومها من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فتصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً ، هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تُستغل في حياتنا الدنيا ، فهي علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحداً منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة .

قيمة المبادئ الخلقية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقي والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يفضي إلى اتباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غاندى » وغيرهم ، ولسنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاولتها ، وأن العلم بالشر يفضي إلى تجنبه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركا واعيا ، والمعروف أن مؤرخي سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملي كل ما نادى به من مبادئ ! وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أقريطون » الذي يقضي بالهرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وإن كان يعقب على ما قال بقوله إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من عقوبة

عصيانها، ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزى ، بل مخافة العقاب الذى قد يحيق بهم من جراء الإثم الذى يقترفون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك فى قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا إن البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة ! والأخلاق القويمة تهزأ بمبادئ علم الأخلاق فيما يروى عن بسكال؛ إن اللغة تنشأ أولاً ثم يجيء النحاة ويصوغون طرق استعمالها فى قواعد ، وينشأ الشعر أولاً ثم يجيء أهل العروض ويصوغون طرق أدائه فى قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يجيء دور علماء البلاغة فى وضع قواعدها وهلم جرا ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، استقام أمرها فى كل جماعة قائمة قبل أن يعرف علم الأخلاق ويختلف أهله فى تحديد قواعده وصياغة مبادئه ، وكما أن الناس لم يمنعهم من تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم معجماً فى اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادئ الأخلاق ومثلها العليا[1] . إن التجربة لتشهد بأن أفضل الناس وأسعدهم هم فى الأغلب والأعم من اقتصدوا فى التفكير فى سلوكهم والنظر فى المبادئ التى يتبعونها ! إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الإنسان لا يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء ! والناس فى الأغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق[2] ، وطالما توخوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعوا عن مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام حق ولكنه يغرى بالضلال ، فإن الإنسان مع هذا كله

---

(١) أندريه كرسون A. Cresson فى المشكلة الأخلاقية والفلاسفة (فى الترجمة العربية ج ٢ ص ١٤٠ وما بعدها للدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر زكرى) .

(٢) انظر فى الرد على هذا ص ٣٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

لا يكف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، إنه كائن ناطق يفكر بطبيعته فيسد بتفكيره حاجة طبيعية فى نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر فى سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التى تترتب على دراسة هذه المجالات ، حقيقةً إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو فى أحاديثهم ولا قوانين المنطق فى جدلهم ولا مبادئ الصحة فى حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزعون — برغم هذا كله — إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى فى مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرته على التعبير السليم الخالى من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض ، وكذلك الحال فى معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن الفعل الفاضل الذى يصدر عن جهل لا يكون فاضلا ، ومثل هذا يقال فى الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية مرهون برغبة الإنسان فى استيعاب قواعدها والإفادة منها فى تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلمام بقواعد النحو لا يفيد فى الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة فى الإفادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفى فى اتباعها إلا متى نزعت الهمة فى الإفادة منها فى مجال الجدل ، ومعرفة قواعد الصحة لا تقى صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جادًّا فى اتباعها فى حياته ، وكذلك الحال فى مبادئ علم الأخلاق إنها لا تحوّل الشرير خيّراً إلا متى أراد الشرّير جادًّا أن ينتفع فى حياته العملية بما ألمّ به من المثل العليا[1].

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ، ولكنه يهدى دارسيه إلى الاتجاه السّوى ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجموح ، وهو يزوّدهم بمهارة فنية مستنيرة تُيَسِّر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التى يقتضيها

(1) Johnston An Introduction to Ethics, p. 7-8.

كل موقف فى كل حاله ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعى ما دامت حياة الجماعة فى كل بيئة وفى كل عصر فى تطور دائم وتغير متصل ، فحسبُ علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن الشجرة حين تنبت فى غابة تتجه فى نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتنحنى وتميل ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، تضىء للإنسان الطريق السوىّ وتغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبعاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم فى كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقليدى — عند العقليين من الأخلاقيين — وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التى لا يحدها زمان ولا مكان ، وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التى تندرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الأمر فى هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافاتهم والظروف التى تكتنفهم ، وليس على فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذى ينبغى اتباعه فى الحالات الجزئية[1] .

ولنعتصم بالأناة والتريث ولا نتسرع فى رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة ، إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارةً وثقافةً وعقيدةً وعرفاً ... فإن فى طبيعة البشر حظاً مشتركاً فى كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذى يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعيها ينتزعونها من أسمى جانب مشترك

Cf. Külpe op,. cit. p. 76 (١)

فى طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذى يميز الإنسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل فى نفوس الناس يردهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل [١] .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامى وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ، ورغبته فى الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذى لا يأباه التواضع !

(١) انظر ص ٣٠٦ من هذا الكتاب

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام ، يمكن الاطلاع على المصادر التالية (وهى مقدمات عامة فى علم الأخلاق أو مصادر جامعة فى شتى موضوعات الأخلاق) :

Wundt, W., Ethics
- vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life
- vol. II. Ethical Syetems
- vol. III. The Principles of Morality

Hartmann, N., Ethics
- vol. I, Moral Phenomena
- vol. II, Moral Values
- vol. III, Moral Freedom

A.C., Ewing. Ethics (1953),
C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethfcal Philos.) 1944.
Wm. Lillie, An Intr. to Eth cs.
Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy
Sen, M.C., Elements of Moral Philos.
Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics
Reid, Th., Outline of Moral Philosophy
Stewart, D., Outline of Moral Philosophy
Whewell, W., Elements of Morality
Porter, N., Elements of Moral Science
Parker, D., Human Values
Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.
(2) Human Values
Dewey, J., Outline of Ethics
Mackenzie, J.S., Ultimate Values
Martinean, J., Tyes of Ethical Theory
Charles D'Arcy, A Short Study of Ethics
Ross, W.D., Foundations of Ethics
Palmer, G.H, The Field of Ethics

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos.

Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channe

Le Senne, R., Traité de Morale General

Belot, G., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Probléme Morale

Bayet, A., Hist. de Morale en France.

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell, Smuth, Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in: 20th) Century Philos.)

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology: Goodness & ch. 24: Ethics

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures

الفصل الرابع

الجمال – وعلم الجمال

(ا) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية – تذوق الجمال فى علم النفس – تقويم الجمال – مصدر العبقرية الفنية : نظرية الإلهام – نظرية اللاوعى – الإلهام عند علماء الاجتماع – الإلهام عند علماء النفس – تعقيب .

تناول البحثُ فى الجمال ثلاثَ مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين ، وهى طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التى تُصطنع فى التمييز بين الجمال والقبح ، ثم علاقة الخيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنّا عن وجوه الخلاف بصددها[1] ، وبقى أن نعقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد المشكلتين الأُولَيَيْن :

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت مثاراً لخلاف بين الباحثين أدى إلى وضع مجموعة من النظريات حلاًّ لها[2] ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذى ثار بين الذين يعتبرون الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها ،

---

(١) انظر ص ٣٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham, op. cit, 352 & 356 وهو يشير إلى مصدرين هامين تناولا عرض هذه النظريات هما :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

و بين الذين لا يرون للجمال وجوداً موضوعياً و يردونه إلى القوى التي تدركه .

فأما الفريق الأول فيقول إن للجمال وجوداً موضوعياً ولهذا اتفق في تذوقه والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشيء الجميل يُقوَّم بالقياس إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دعاة هذا الاتجاه الفيلسوف الحدسي « برايس » + ١٧٩١ Richard Price فالجمال عنده صفة حالة في الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى أفلاطون قديماً ، وقد طبق « بلْ » Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون في موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفني(١) .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ، واختلاف الناس في تذوقهم للقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبي أن يستمتع بموسيقى صينية أو يطرب لشعر مصري ... إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم في الشيء الجميل مستقلة عن كل إدراك(٢) .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy وقد عرض مذهبه في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن What is art وصفوة الرأي عنده أن قيمة الشيء الجميل — قصيدةً شعرية كانت أو صورةً فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا — إنما تقوم أولا وآخراً على

---

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر تفرقته بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٣٣١ وما بعدها .

(٢) Perry, Approach to Philos p. 190.

تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك فى الانفعال ، فإذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشراك غيره فى عواطفه فقد أحس نفسه وظهر بهــذا فن ، فإذا كانت العاطفة حية وصدرت عن اتجاه فى الحياة غض نضر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد فى الواقع إثارة اللذة فليس بفن إطلاقا ، وينتهى « تولستوى » من هذا إلى أن أغانى الفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عدده على عدد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل فى وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يُقدَّر إلا بالقياس إلى ما يظنه الناس فى أمره ، والمفاضلة بين قطعتين فنيتين يكفى أن نُحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً فى آثار الفن ومشاهده ، إنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يتصلون بآثاره ...[1] إنه « نور ليس فى البر ولا فى البحر » ولا يوجد إلا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كننجهام .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولــكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتبر الجمال علاقة بين الشىء الجميل والعقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « رتشارد I. A. Richards » فى كتابيه « قواعد النقد الأدبى » و « أسس علم الجمال »[2] إلى أن تقويم الجمال معناه إسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى ، إن ما نسميه جمالا ليس إلا إشباعاً

---

(١) Joad, op. cit. p. 335 ff.

(٢) Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics

عاطفياً ، فإضافة الجمال إلى شيء معناها أن دوافع في نفوسنا قد أضحت بالتأمل فيه في حالة توازن أو انسجام عاطفي . . .»[1].

بقي أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتعذر إخضاعهما لمبدأ التحقق السالف الذكر[2] ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالي وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد في البيئة الواحدة . . . إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل في نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تكون دراسة الجمال . . ! وكل ما قيل بصدد إنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال بصدد إنكار فلسفة الجمال[3] .

هذا عن الذاتية الجمالية بوجه عام ، ولكن من الإنصاف أن يقال إن الخلاف في تذوق الجمال يتضاءل عند الأفراد متى كان مستوى تفكيرهم وحظهم من التدريب الفني واحداً ، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر في ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملحوظ الذي لا يرتقي إليه الشك أن التربية أنى تقدمت بعد طورها الأول التقت وجهات النظر في التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى

---

(١) انظر في تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339-344

(٢) انظر ما قلناه عن هذا المبدأ في حديثنا عن الوضعية المنطقية في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٨٠ ومابعدها وفي كلامنا عن مقاييس الحق في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب ص ٣٢٦ وما بعدها وص ٢٠٩ وما بعدها .

(٣) أنظر Ayer ; op. cit ch to وما قلناه في تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق ص ٣٧٦ وما بعدها في هذا الكتاب .

الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دواماً ، أما الاختلاف الأصيل فى أحكام الأفراد على الجمال فيختفى باشتراكهم فى ثقافة واحدة ومعيشتهم فى ظل حضارة واحدة . . . كما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأى ينتهى إلى رجحان الجمال الذى يدركه العامة والأميون على الجمال الذى يتذوقه الفنانون والخبراء فى الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الإعجاب بصور السابحات الفاتنات منشورة فى المجلات حتى يؤثروها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة إذا علقنا قيمتها على عدد المعجبين بها ...؟

من هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة فى الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يثير الحيرة ، من هو الخبير الذى يمكن الاطمئنان إلى حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقى عندها الخبراء جميعاً ..؟ أليس بين الخبراء أنفسهم خلافات فى مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة ..؟

فى الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شىء خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذى يتذوقه وحده ولا على الشىء الذى يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذى يتذوقه بالشىء الذى يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هى الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال فى مشاهد الطبيعة وروائع الفن وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كانسجام الألوان وتلاؤم الأضواء وتناسق النسب ووزن القصيد أو نغم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهى المبدأ الضرورى المقرر فى الجمال ، وهى تبدو

فى روائع الفن التى أنتجها العباقرة ، فتظهر فى مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتماثيل « فدياس » Phedias أو فى الـكاتدرائيات الأوربية الضخمة التى أنشئت إبان العصور الوسطى[1] .

تذوق الجمال فى علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث فى تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتى نسبى مرجعه إلى ما يثيره الشىء فى عقول الناس — عن طريق تداعى المعانى — من ذكريات وأفـكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه فى نفوسهم أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتياً ، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . .

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لـكلا الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الاتجاهات السالفة الذكر توجد فينا جميعاً وإن تفاوت حظها من القوة والضعف بتفاوت مزاجنا ونوع ما يعرض لنا والعوامل التقليدية التى اشتركت فى تـكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس فى تذوقهم للجمال فرقَ درجة لا فرقَ نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة ذاتية ونفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إليه تذوقهم للجمال ، بمعنى

---

(١) Cunningham p. 358-63 والإشارة فى صلب الكلام إلى Kuight's Philos. of the Beautiful Part. II. p. 8
وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108

أن يتفقوا متحدثين أو همجا و بالغين أو أطفالا فى التمييز بين الجميل والقبيح ، و إذا كان هناك خلاف فى أحكام الخبراء على الجمال كالخلاف الملحوظ فى أحكام المفكرين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن الخلاف بين الناس فى مسائل الذوق أقل — بوجه عام — من الخلاف القائم بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفاق الناس على الإعجاب بوصف جيد وَرَدَ فى كتابة فرجيل أقرب من اتفاقهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو . . . وبهذا أكد « بيرت » الاتجاه الموضوعى فى تذوق الجمال مستنداً إلى تجاربه معتمداً على النتائج التى توصل إليها غيره من كبار المفكرين[1] .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمته الأخيرة بعد ، فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن العقل الذى يتذوقه ، ولا معنى عقليا خالصاً و إنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهى طبيعة الجمال ، وقد بقى أن نُعقب عليها بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعنى بها طبيعة الإدراك الذى نسميه تقويما أو تقديراً للجمال .

تقويم الجمال :

حسبنا أن نشير إلى أظهر مدرستين عالجتا هذه المشكلة ، أولاها هى مدرسة العقليين Intellectualism or Rationalism وهى التى ترد تذوق الجمال إلى حكم عقلى يصدر عن شىء يصفه بالجمال ، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى قواعد وقوانين[2] .

---

(١) انظر C. Burt How the Mind Works 1938 كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم C. Spearman Creative Mind — وللأول ترجمة عربية للأستاذ محمد خلف الله — وقد عرض الموضوع فى كتابه « من وجهة النظر النفسية فى دراسة الأدب ونقده » ص ٣٦ — ٤٥

(٢) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال فى مطلع حديثنا عن المذهب العقلى فى الفصل الثالث من الباب الثالث فى هذا الكتاب ص ٢٦٧ وما بعدها .

وثانى المدرستين تؤكد العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق الجمال وتنكر إمكان وضع قواعد الخَلْق الفنى العبقرى — هـذه هى المدرسة الرومانتية أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism.

الحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض، وهو لا يختلف عن سائر الأحكام الواقعية Factual التى تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقويم، أما المدرسة العاطفية فإنها تهبط بقيمة العنصر العقلى فى الحكم الجمالى — هذا إذا اعترفت بوجوده! لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يُسْلم إلى قلب الأشياء الجميلة.

وكلا الرأيين السالفى الذكر على تطرف، وقد يكون الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحكم الجمالى أو التمييز بين الجميل والقبيح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً محضاً، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان، بل من الباحثين من يقول إننا إذا استعرضنا تاريخ الفن لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة كانوا يمتازون بالعقول الخصبة الدرّاكة والمشاعر العميقة الحساسة، ومن أصدق الشواهد على ذلك « ليوناردو دافنشى » + ١٥١٩ Lonardo da Vinci الذى أبدى تفوقاً ملحوظاً فى مجال العلم والفن معاً، وفيه وفى الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية[1].

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأى، ولعل الأشيع — وهو الأرجح فى ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال إن الحكم الجمالى وإن كان مزاجا من العقل والوجدان معاً فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ، إذ تمتاز لحظة

---

(١) Cunningham op. cit, 364-6 (وقد نصح بالاطلاع على : Langfield فى كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ — ٦ وكذلك :
K, Gordon, Aesthetics
E. D. Puffer, Psychology of Beauty
E. F. Carritt, The Theory of Beauty

الإبداع الفنى الذى يسمونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر فى روح العبقرى تأثيراً يقرب من حالة الجنون أو هو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والمجنون اتفاقهما فى الارتباط خاصة باللحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آناته ، وتركيز كل منهما انتباهه فى شىء واحد بالذات حتى ولو كان تافها فى نظر الآخرين ، وفى الخلو من هدوء الطبع وفى الإفراط فى التهيج والحساسية الناشئين عن الإرهاف الشاذ للحياة العصبية والمخية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا فى اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوبنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة ...[١]

وإلى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمر » فى كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستنداً فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما فى سلوكهم من وجوه الشذوذ والانحراف[٢] ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك المجنون قاطعاً فى إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلا ، إن شذوذ المجنون فى تصرفه وتفكيره ينبو عن المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فإنه ينبو عن المألوف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقديره ، إن العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجيال ...

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

---

(١) انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : شوبنهور (طبعة ثانية ص ١٠٢ — ٣)

(٢) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Eng. Trans. by R. B., Cattell

مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفى بالإشارة إلى أشيعها بين الناس وأدناها إلى عقولهم :

نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهيأة لتلقّى الإلهام الذى يهبط على صاحبه بَغْتةً و بغير مقدمات تسلم إليه ، إن طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الإبداع الفنى مرجعها إلى شعور مفاجئ غير مسبوق بتفكير عقلى ولا إختبار تجريبى ولا أى عمل إرادى ، فالخلق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يعتريها من حالات التجلى التى لا تُسلم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف فى أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد إن العمل الحقيقى يقوم به مساعد غير منظور يُبْقيه داخل حجرة عالية مغلقة ... يُنْجز المؤلف نصف عمله وهو مستغرق فى نومه ، وينجز الباقى أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو فى غيبوبة تشبه حالات السبات الانتقالى (التجول أثناء النوم) Somnabulism ! ويصيح « فولتير » متعجباً — وهو فى المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته : أحقاً أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزى « كولريدج » Coleridge إن سِنَة من النوم أخذته أثناء مطالعاته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ثم خمدت نار الإلهام

فتركها ناقصة ولم يعد إليها أبداً ! ويصرح ابن سينا بأن الكثير من وجوه المشاكل قد تتكشف له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر جون ماسفيلد الذي زعم أنه رأى في منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمله بعد اليقظة مقصوراً على نسخها ! واعترف « جاكوب بوهمه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل من إرادته ، إنه لا يدري ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كتاباته من وحي إلهام روحي ... وقد ابتدع « موزار » الزمار الساحر أثناء لعبه البلياردو ... إلى آخر ما يرويه الفنانون في هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التي أشرنا إليها.

نظرية الفرويدية :

وشبيه بهذا مذهب « فرويد » † ١٩٣٩ S. Freud ومدرسته في تفسير الخلق الفني ورده إلى مكنونات اللاوعي unconsciousness إذ يقولون إن في الإنسان نزعاتٍ شريرةً وميولاً ماجنة ورغباتٍ عدائيةً تتنافى مع آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، ومن أجل هذا نقوم بكبتها لإخفائها عن أعين الناس ، وتقوم عقائدنا وآدابنا الاجتماعية بدور الرقيب الذي يحول دون ظهور هذه المكنونات المكبوتة في اللاشعور ، والتي ترتد في الأغلب والأعم إلى الغريزة الجنسية ، وهي تسبب عقداً تثير في الوعي انفعالات تظهر في أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو في اضطرابات عصبية أو تظهر في إنتاج فني ، وهكذا يصبح الخَلْق الفني عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكنونات مكبوتة في اللاوعي ، به يتسامى الإنسان فيظهر مشاعره الجنسية بعد أن أخفى حقيقتها عن الناس وأبداها في صور مشروعة في أعينهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشي السالف الذكر[1] .

---

(١) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinçi, Eng. Trans. by Brill 1932

هذا الاتجاه فى رد الخلق الفنى عند العباقرة من أهله إلى الإلهام الخفى أو مكنونات اللاشعور أثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس على السواء :

الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية تتصل بشعور الفنان أو عقله أو مكنونات اللاوعى عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين جمعى وليس فرديا ، إنه يمثل نزعات الناس فى مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد وتقاليد ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذى يعيش الفنان فى ظله ويتأثر به فى إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مُثُل عليا يضعها له مجتمعه !

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة فى « فلسفة الفن » ووضع مذهبا طبيعيا اجتماعيا ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعى للنباتات ، فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو الأدبى moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة المعنوية والعقلية العامة فى عصر مّا ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظرته لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التى أثرت فى اتجاهات الإنتاج الفنى خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافى والاجتماعى معاً ، فالفنان يصور مناظر الطبيعة التى تحوطه ، ويعبر عن روح العصر الذى يعيش فيه حتى لتبدو فى آثار فنه روح الحضارة التى يعاصرها والتقاليد التى تحكمه ... وبهذا تفسر عبقرية الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التى تعيش فى ظل المجتمع وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية[1] . وتابعه فى هذا الاتجاه «دوركايم» E. Durkheim ١٩١٧ + ومدرسته الاجتماعية .

---

(١) قارن Külpe : p. 87 .

الإلهام عند علماء النفس :

أما جمهرة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر فى تربة إلا متى تهيأت له ، فانبثاق نوره يسبقه تحضير عقلى وعاطفى يؤذن بمجيئه ، والإلهامات الخفية التى تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم فى المشكلة التى تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تحليل الإلهام تحليلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التى تسبقه ، وقد يرتد إشباع الذهن بما يدور حول المشكلة إلى أعوام طويلة تسبق نور الإلهام ، فيقال إن لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة كولريدج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والسكون ، لأن الراحة وتلاشى الانتباه يساعدان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجحت الدراسات السيكولوجية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تحصيل وإشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة فى الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هى التى تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس[1] لعملية الخلق العبقرى فى العلم والفن معاً ، فردها إلى أربع مراحل أولاها فترة الإعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ

(١) Graham Wallace فى كتابه فن التفكير The art of thought

incubation وفيها يختفى التفكير الشعورى الواعى ، هى فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — فى لغة الصوفية — illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون فى مجال التفكير العلمى .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية للتمهيد لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة الذين تكشفت عبقريتهم عن آثار رائعة بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبوقة لا محالة بتفكير جدى عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعراً فى فترة الإعداد ، ثم تنتقل المشكلة فى فترة الركود إلى مجال اللاشعور وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأى شبيه برأى أفلاطون من حيث إن الانتاج العبقرى يجىء بعد التفكير العميق الذى يعقبه ما يشبه الكشف الصوفى ، أن التفكير يفضى إليه ، ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الإدراك مسبوق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق بعدها فى النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أى أن هذا الإدراك أشبه ما يكون بإلهام أو وميض يخالف كل المخالفة العمليات المنطقية والرياضية التى تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان فى العادة هذا الإلهام المفاجىء[1] .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يقترن بالعبقرية ، إن العبقرية قدرة على الخلق والإبداع ، أداتها العقل — فى الخلق العلمى — أو الخيال — فى الخلق الفنى — أما الذكاء فهو — فى أشيع تعريفاته المعتمدة — القدرة على التخلص

---

(١) انظر Joad, Guide to Philosophy, 1936 ص ٣٢٩ — ٣٣٠ و ٣٢٨ وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .

السريع من المآزق[1] ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا هبة القدرة على الخلق كاملة غير منقوصة ... !

تعقيب :

حسبنا هذا في تفسير الباحثين لمصادر العبقرية الفنية ، ويكفي أن نقول في التعقيب عليها إن النظر إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بيّن ، وأدنى منه إلى الصواب أن يقال إن الإلهام مردّه إلى بواعث بعضها فردي يتصل بالإعداد العقلي والعاطفي واللاشعوري السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعي ينحدر إلى المجتمع بما فيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات وغير هذا من عناصر الحضارة التي تسوده ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر خفية وعلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

عرفنا الآن شيئاً عن اتجاهات الباحثين في فهمهم لطبيعة الجمال ومقاييس تذوقه ، ومصدر العبقرية الفنية وما قيل في تفسيرها ، ولكن للجمال علماً يعالج البحث في مشاكله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحاً :

---

(١) بل قيل إن الذكاء يتمثل في قدرة صاحبه على التكيف مع المواقف التي تواجهه واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يقترن الذكاء بالأنانية !

(ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً – أظهر مذاهب المحدثين فى الجمال : المذهب المثالى – المذهب الطبيعى – المذهب الرومانتى – المذهب الرمزى .

من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالى سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً وميتافيزيقياً — فيما يقول بعض الباحثين (1) ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التى تعبر عن اللذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره (2) ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والقبح ورسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال فى الآثار الفنية .

وما من شك فى أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلى ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية فى دراستها فكان علم الجمال التجريبى الذى انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغى أن يكون ، إلى البحث الواقعى فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتاريخ البحث الجمالى فى إيجاز :

لعل البحث فى الجمال لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عُنِىَ أفلاطون + ٣٤٨ ق . م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجدانى من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق . م .

---

(1) W. Jerusalem, op. cit p. 198-9

(2) Külpe, op. cit, p. 81-2.

Aristotle بوضع نظرية فى طبيعة الفن ، وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية فى دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى فلسفة العصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين فى هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيهتمون بوضع مُثل عليا للخلق الفنى ويسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألمانى « كرستيان وُلف » + ١٧٥٤ C. Wolff قد قسّم قُوى الإدراك إلى عليا عِلْمها المنطق الذى ينشد مثاله الأعلى فى الحق ، وقوى إدراك دنيا — وهى الحس — لم يذكر لها علما يعالجها ، فذكر تلميذه « بومجارتن » A. G. Baumgarten ١٧٦٢ « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بومجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ؛ وقد تابعه فى العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين .

ولما تقدمت الدراسات السيكولوجية فى ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قُوى النفس .

وشهد هذا القرن (الثامن عشر فى انجلترا) تقدما ملحوظا فى البحث الفلسفى فى الجمال ، وأظهر من ساهموا فى هذا التقدم فى انجلترا « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية فى الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وفى اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية فى الجمال ، وفى ألمانيا — عدا من ذكرنا — « كانط » + ١٨٠٤ Kant الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لعلم الجمال فى صورته العلمية ، جدّ فى التوفيق بين نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملا لميدانين متميزين أولها :

وضع نظرية فى الجمال والجلال Sublimity ، وثانيهما : البحث فى طبيعة الفن والمناهج التى تُتّبع فى تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظرى فى البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانط » ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذى يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيجل » W. Hegel ١٨٣١ + وأتباعه من أمثال « ويس » H. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « جون هربارت » J.F. Herbart ١٨٤١ + الذى يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية فى الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك القيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التى تقوم فى الآثار الفنية ، وتثير فينا الشعور بالجمال ، وحدد للمثل العليا التى تصدر بمقتضاها الأحكام التى تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذى اهتم بتحديد المثل العليا للكمال — وهى التى أغفلها هربارت فى فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانتية Romanticism — التى سنعرض للحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج F.W. Schelling ١٨٥٤ + و « شليجل » Fr. Schlegel ١٨٢٩ + و « شوبنهاور » A Schopenhauer ١٨٦٠ + الذين اهتموا وغالوا فى تقدير الجمال والفن ، فيرى أولهم فى الطبيعة وكل كائناتها مظهراً من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيهم وتظهر آثارها فى الإبداع الفنى المتحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الإنسان فى حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل علم الجمال الفلسفى

إلى علم وضعي يصطنع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخالصة ، يطبقها على الأحكام التي نصدرها على شعورنا باللذة بل على الفنون ذاتها وعلى الجهود الذي يُبذل في إنتاج الآثار الفنية المبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ H. Taine في كتابه « فلسفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك — وقد عرضنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف —

ومن كبار الداعين إلى هذا الاتجاه « جرانت ألين » + ١٨٨١ Grant Allen — في دراساته في علم الجمال الفسيولوجي — وكذلك « هيرث » George Hirth وقد حاولا أن يكشفا عن العوامل السيكولوجية والفسيولوجية التي ساعدت على الإنتاج الفني الرائع — ولا سيما في مجال الفن التجسيمي Plastic art ثم « فخنر » + ١٨٨٧ G.T. Fechner الذي اهتم بدراسة المؤثرات الحسية التي تثير في النفس الشعور اللاذ أو المؤلم ، ودلل في نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبي في علم الجمال[1] .

هذه كلمة مجملة موجزة عن بعض معالم البحث في تاريخ الجمال نعقب عليها بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين في الجمال :

أشهر مذاهب المحدثين في علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين في الجمال نمهد بالإشارة إلى أن علم الجمال التجريبي يبدو على صورتين : معياري أو فني ، ووصفي أو تحليلي ، فأما أولهما فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، إنه يصور ما ينبغي أن يكون عليه الفنان المبدع في إنتاجه الفني ، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد الممتاز

(١) في تاريخ البحث في الجمال انظر Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff. وكذلك Jerusalem ص ٢٠٠ وما بعدها وقارن : Max Schoen & others, Introduction to (1947) Philosophy في الشطر الثالث في فصوله الأربعة الأولى التي أرخت علم الجمال عند القدماء ومفكري العصور الوسطى ثم ص ٥٠٥ — ٥٩٠ من تاريخه عند المحدثين .

فى فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والقبيح ، على أن للمعيارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عند الفلاسفة العقليين ، لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبى — تجعل القواعد التى توضع مقيدة بزمان الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفى فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان وتتحرر من ضغط الظروف والأحوال ومن ثم تكون صادقة صدقاً مطلقاً .

وعلم الجمال المعيارى — على النحو التجريبى الذى أسلفناه — لا يهتم كثيراً بدراسة المشاكل الرئيسية فى الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية — ولا يعالج البحث فى الأسباب والبواعث التى تمكن الفنان من إنتاجه الفنى .

أما علم الجمال الوصفى أو التحليلى فإنه يحاول أن يكشف من هذه المبادئ والبواعث فى حدود مناهجه ، رغبة فى معرفة الظروف التى تلهم الفنان حين يبدع آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التى بها تؤثر هذه الآثار الفنية فى المجتمع ، ومن هذا نرى أن مجال البحث فى علم الجمال الوصفى هو عقل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة المؤثرات التى تؤثر فيه والأذواق التى تميز عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر إلى علم نفس وتاريخ ، وباتحاد مناهج البحث السيكولوجى والبحث التاريخى يتيسر لنا أن نفهم آثار الفن فهماً دقيقاً مقنعاً[1] .

أما المذاهب التى عرفت فى الجمال عند المحدثين فأظهرها :

المذهب المثالى : idealism :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أظهر صور المثالية فى الفلسفة (نظرية المعرفة)

---

(1) Cf. Jerusalem, op. cit., 107 ff.

والأخلاق[(١)] ونضيف الآن أنها تطلق فى الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغى أن يكون ، مع توكيد وجداناته وعواطفه فى آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلا حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشرى إلى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذى يدفع إلى السمو ، ويقتضى هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفنى .

المذهب الطبيعى[(٢)] Naturalism :

- وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعى فى علم الجمال ، وهو مذهب الذين يرون أن الطبيعة (وحدها) هى المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرحب تنحصر مهمة الفنان فى أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ويسجل

---

(١) أنظر ص ٢٥٥ — ٢٥٦ من هذا الكتاب .

(٢) ويطلق المذهب الطبيعى فى الفلسفة (لا فى علم الجمال) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج إلى علة فائقة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ، ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويقود نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية — الفيزيقية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تعزى من كل وجوهها لعمليات الطبيعة المادية ، والقيم الأخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للالتجاء إلى قوة فائقة للطبيعة ومن غير توقيع لجزاءات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعى أيضاً فى فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يجعل تصرفاته تجرى وفقاً للعقل — على اعتبار أن الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يرتد الإنسان إلى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التى تبدو فى آثار العقل من علم وفن وفلسفة فيما ذهب « جاك جاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من غير عائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التى أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يمهد الطريق لوجود « السوبرمان » — فيما ظن « نيتشه » F. Nietzsche

أما ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفن والآداب فقد أشرنا إليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير (ص ٣١١ وما بعدها) وعرفنا شيئا عن موقف إميل زولا من الأدب المكشوف (فى الفصل الأول من الباب الرابع) — ويراد بالمذهب الطبيعى فى الدين استبعاد القول بالخوارق والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل للعوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله موحداً مع النظام الطبيعى للعالم ، أما المذهب الطبيعى فى علم الجمال فهو ما نعرضه الآن فى صلب الكلام .

بيئته المادية فى وضـوح ، ومذهب الطبيعيين فى الفن — كمذهب الطبيعيين فى الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية «hidden» واستبعاد « الماهية » أو الجوهر الخفى essence من حسابه ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التى يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذى يتوهمونه ، ومن الضلال — فى عُرف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية اعتقاداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطىء أفدح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة مايظن أنه يثير الشعور بالجمال إن مهمته لا تتجاوز تشريح البيئة التى تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضرورى أن نميز بين المذهب الطبيعى والمذهب الرومانتى فى الفن ، (أو الابتداعى فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانتية تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلا معنىٌّ بالتجارب التى تُفضى إليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعى ما فى الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانتى تدخّل الفنان فى الطبيعة بينما أوجب المذهب الطبيعى الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعى عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ماتكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها « فلوبير » G. Flaubert ١٨٨٠ + و « إميل زولا » E. Zola ١٩٠٢ + و « موباسان » Maupassant ١٨٩٣ + ويميز المذهب قول زولا[1] : « إن المذهب الطبيعى منهج علمى مُطَبّقٌ على الآداب » ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع فى الطبيعة ويفسره ،

(١) فى كتابيه Le Roman Expérimental ثم Lea Romanciers Naturalists وانظر ص ١١٣ وما بعدها فى الفصل الأول من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

إذ ينبغي أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحليلية للخُلق والبواعث والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعي أن جميع الأحكام التي تصدرها بخيرية الأفعال وشريتها مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتمس الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو القدح والذم ، إن السلوك الإنساني مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب القصاص أن يعرض هذا المظهر في تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التسامي به ومحاولة تكملة ما يتوهمه نقصاً فيه ، ومن غير أن يفترض قُوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحاً .

المذهب الرومانتي Romanticism :

أما المذهب الرومانتي الذي أسلفنا الإشارة إليه فيطلق في علم الجمال وفي الفن على حركة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضي وكان من أظهر دعاتها « نوفاليس » F. Novalis ١٨٠٢ + والأخوان جيوم شليجل وفردريك شليجل[1] Schlegel و « رشتر » P. Richter ١٨٢٥ + في ألمانيا ، وجان جاك روسو Rousseau ١٧٧٨ + و « شاتوبريان » ١٨٤٨ + F. Chateaubriand و « فكتور هوجو » V. Hugo ١٨٨٥ + و « لامارتين » F. Lamrtine ١٨٥١ + في فرنسا ؛ و « بليك » Blake ١٨٢٧ + و « شيلي » P. Shelley ١٨٥١ + و « بايرون » G. Byron ١٨٢٤ + في انجلترا .

والرومانتية تشبه أن تكون اتجاهاً عاماً نحو الفن ووظيفته ، وتفسيراً للخير والجمال وتأويلا للحياة ، وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها — بهذا الوضع — كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يتعذر ردها إلى عصر معين ، وجوهر الرومانتية يقوم

(١) مات أولها عام ١٨٤٣ وثانيهما عام ١٨٢٩ م .

فى الاستغراق فى الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر مريح بسيط ، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآداب خطاطاً اصطناعية وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ، ومن هنا كانت كراهيتهم للاتباعية (الكلاسيكية) Classicism وهم يكبرون من شأن الصدق فى التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مغالاتهم فى تقدير الوجدان والخيال والعاطفة كان استخفافهم بالعقل ومنطقه ، فمهمة الفن عندهم تقوم فى الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة المشاعر والوجدانات التى تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها فى أمانة ودقة من غير أدنى محاولة لتجريد المعانى الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تكميلها والتسامى بها كما يقوم المثاليون ، إن الرومانتية تطالب معتنقيها من الفنانين بأن يشعروا فى حرية وعمق ، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فنى أو ضبط اجتماعى أو قهر خلقى ، إنها تلتمس فى آثار الفن وروائعه مؤثراً ينبه الخيال ويثير الوجدان كنقطة بدء للعمل الحر وليس كموضوع للتأمل والتفكير .

والرومانتية تتفرع شيعاً تلتقى كلها عند كراهية القيود التى تفرضها على الفنان سلطة ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والاقتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية فى الأشياء يحتل مكان الصدارة فى التعبير الفنى [١] .

المذهب الرمزى Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالى فى المذهب الطبيعى ،

(١) قارن : Jerusalem, op. cit., p. 209-10 وكذلك : D. Runes. p. 137,205-6
A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas : & 272-3.

وظهر المذهب الرمزى Symbolism فى التصوير والشعر وحاول أتباعه أن يتجاوزوا التعبير عما هو كائن إلى إضفاء الغموض على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز المجردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزى فى أواخر القرن التاسع عشر كرجع للمغالاة فى تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى أظهر المذاهب الحديثة فى الجمال والفن على أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة فى علم الجمال .

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلى من مصادر :

Bosanpuet, B., Three Lectures on Asthetics
Reid, L.A., A Study in Asthetics
Gilbert & Kuhn, History of Asthetics
Ojden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics
Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics
Gordon, K., Aesthetics
Parker, De Witt H., (1) Priniciples of Aesthetics 1946
(2) Aesthetics (in : 20th Century Philos., 1947)
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's University Library)
(2) What is beauty, 1932
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates to R. Bridges
Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1905
Alexander, S., Beauty & other Forms of Value
Burke. The Sublime & Beautiful
M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful
Ducass, C.J. The Philos. of Art
Collingwood, R.G., (1) Outine of Philosophy of Art
(2) Principles of Art
Honey, Science & Creative Arts
Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien
Danieron, Cours de Aesthetique
Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

Rusu, L., Essai Sur la Création Artistique 1935
Taine. H., Philosophie de l'Art
Lolo, ch., L'Art et la Morale.
Stace, W.T., The Meaning of beauty, 1929
Langfield, S. H., The Aesthetic Attitude, 1920
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

الباب الخامس

الفلسفة الاسلامية

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثانى : علم الكلام

الفصل الثالث : التصوف الإسلامى

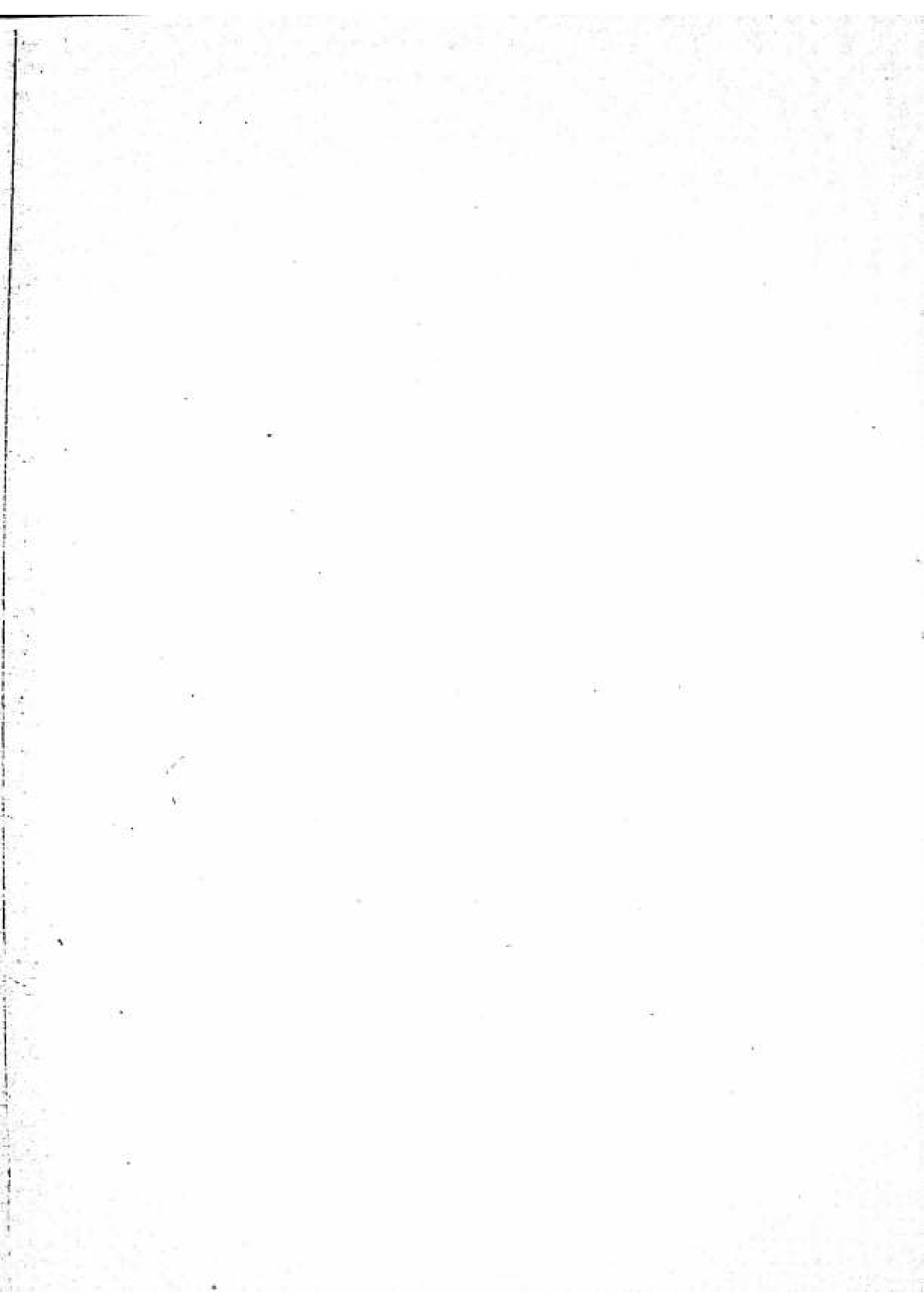


الباب الخامس

الفلسفة الإسلامية

مهدنا فى الباب الأول من هذا الكتاب بالحديث عن الفلسفة نشأةً وتعريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، وعقبنا فى الأبواب الثلاثة التالية بدراسة المشاكل الرئيسية الثلاث التى تؤلف موضوع الفلسفة التقليدية — فيما أشرنا من قبل — ونعنى بها : (الأنطولوچيا) أو مبحث الوجود و (الإبستمولوچيا) أو نظرية المعرفة و (الأكسيولوچيا) أو مبحث القيم ، فانتهى بهذا حديثنا عن « أسس الفلسفة » .

وقد كان من الممكن أن ينتهى بهذا كتابنا لو كان يصدر فى بلد غير مصر ، أما والكتاب يصدر فى مصر ويكتبه مؤلف مصرى فقد اقتضى الأمر أن نختتم هذه الدراسة بباب نعقده عن الفلسفة فى الإسلام ، يتشعب فيه الحديث إلى ثلاثة فصول ، نتناول فى أولها الفلسفة الإسلامية مجالا وغرضاً ، ونعرض فى ثانيها علم الكلام وندرس فى ثالثها التصوف الإسلامى ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان فى نطاق الفلسفة الإسلامية .



الفصل الأول

مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية – مآخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها – غاية الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية :

تُطلق الفلسفة الإسلامية على تراث الإسلام من فلسفة المشائين ممتزجة بالأفلاطونية المحدثة ، وقد يراد بها معنى أعم من هذا وأوسع ، إذ يشمل إلى جانب هذا تراث المسلمين في مجال اعتبره المستشرقون معقد طرافة وابتكار ، ذلك هو مجال التصوف وعلم الكلام ، فلنشرع في الحديث عن معناها الضيق ثم نعقب بالحديث عن معناها الواسع :

عرض فلاسفة الإسلام لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان الغرض منها على نحو ما فعل فلاسفة الغرب قدماء ومحدثون ، واختلفت بينهم وجهات النظر في هذه المجالات اختلافاً لسنا الآن بصدد استقصائه ، وحسبنا أن نعرض أشيع آرائهم في هذا الصدد ونناقشها تمشيًا مع منهجنا الذي اصطنعناه في معالجة هذا الكتاب .

أما الكندي المتوفى عام ٢٤٦ هـ/٨٦٠م فقد عبّر عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابي » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وقسمها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ ﻫ (١٠٣٧ م) فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرّع الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان و بقاء النوع الإنسانى وحكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والرذائل وكيفية اتقائها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلى .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وحكمة تنصب على ما وجوده مُسْتَغْنٍ عن مخالطة التغير ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مُفْتَقِرَة فى تحقيق الوجود إليها وهذه هى الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا) والفلسفة الإلهية جزء منها — ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة .

ورأى ابن سينا أن العلوم الحكمية لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التى « لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجرى فى فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يفتقر الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا فى منطق المشرقيين إلى أن العلم النظرى يشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى والعلم الكلى ، وأن العلم العملى يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة (تدبير المدينة) وعلم التشريع والتقنين[١] .

وصرح « الفارابى » بأن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى ، فالحكمة « معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا فى هذا التيار فاعتبر العلم الإلهى أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى ، وبالأسباب من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله » .

وردد ابن رشد — فى الغرب الإسلامى — رأى أرسطو فى أن الفلسفة هى النظر فى الموجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابى كانا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذى استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للإفاضة فى هذا الصدد[٢] .

ولعل القارئ قد أدرك أن تعريف الفلسفة على النحو الذى أسلفناه قد انحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه فى الباب الأول ما يغنى عن

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠ ص ٦ — ٨ .

(٢) اقرأ الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين — ولابن سينا : النجاة — ولابن رشد : ما بعد الطبيعة ... وانظر فى موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب أستاذنا المغفور له مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) ، ص ٤٨ — ٦٩ .

الإفاضة ، بل إن تعريف الفلسفة بأنها البحث فى الموجودات بما هى موجودات ، وتقسيمها إلى نظرية وعملية بفروعها السالفة الذكر مأخوذ عن أرسطو [١] .

وكان أرسطو قد اعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تُستخدم أداة لتحقيق غايات ، وأشرف العلوم النظرية عنده هى الفلسفة الأولى على ما أشرنا من قبل ، وعلى هذا جرى جمهرة فلاسفة الإسلام .

وقد أشرنا فى الفصل الذى عقدناه على المنطق إلى أن أرسطو اعتبر المنطق آلة أو أداة للعلوم (Organum) وأن الرواقية اعتبروه جزءاً منها ، وعرفنا كيف آثر جمهرة مفكرى الإسلام رأى أرسطو وإن مال بعضهم إلى رأى الرواقية فى هذا الصدد [٢] .

تأثر المسلمون باليونان عامة — وأرسطو خاصة — فى فهم الفلسفة وتحديد مجالها على النحو الذى أسلفناه ، ولكن التأثر الملحوظ لا ينفى أن فى الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكاراً ، وسنعرف — بعد قليل — بعض وجوه الإبداع فى دراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد مجالها على النحو الذى أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق — وهى فلسفة المشائين ممتزجة بالأفلاطونية الحديثة — ولكن الفلسفة الإسلامية قد اتسع معناها على يد المسلمين حتى شملت الكلام والتصوف ، وكان هذا مقد طرافة فى تفكير المسلمين أثار إعجاب المستشرقين كما قلنا من قبل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد .

---

(١) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غايتها المعرفة (وهى العلم الطبيعى ويبحث فى الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس . والعلم الرياضى ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد ، وما بعد الطبيعة ويبحث فى الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق) وعلوم عملية تهدف إلى غاية هى تدبير الأفعال الإنسانية فى نفسها وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع وهذا هو الفن ويشمل العلم العملى المحدود ، وعلم الأخلاق الذى يدير أعمال الإنسان فى شخصه ، وعلم تدبير المنزل الذى يبحث فى الأسرة ، وعلم السياسة الذى يدير المدينة ، أما الفن فإنه يبحث فى أفعال الحياة والأعضاء ... (١١٨ تاريخ الفلسفة اليونانية) .

(٢) انظر ص ٣٤٠ وما بعدها فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

وإذا كانت الفلسفة المسيحية قد واجهت الفلسفة اليونانية ، ومذاهب العرفان Gnosticism والديانة اليهودية ، فإن الفلسفة الإسلامية قد واجهت الفلسفة اليونانية والديانتين المسيحية واليهودية ، والمذاهب التى صدرت منحرفة عن العقائد الشرقية ، فتمثل المسلمون من هذه المنابع كلها وأفادوا منها ، تخيروا من وجهات النظر ما راقهم وأضافوا إليها الكثير مما تشهد به آثارهم الباقية إلى يومنا الحاضر .

مآخذ الفلسفة الإسلامية عند بعض المستشرقين ومناقشتها :

ولكن تأثير الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية خاصة قد أدى ببعض الباحثين من المستشرقين والغربيين إلى الظن بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة اليونان فى ثوب عربى ، أى أنها مذاهب اليونان قد ترجمت (مُشَوَّهَةً) إلى لغة العرب ، إذ نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سريانية ناقصة ، بالإضافة إلى أنهم أساءوا فهمها ، وأنهم حاولوا أن يوفقوا بينها وبين قواعد الدين الإسلامى فزادوها بهذا تشويها !

وغالى بعض الباحثين — منساقين بتعصب دينى — فزعموا أن الدين الإسلامى الذى كان يعتنقه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويعرقل طلاقة النظر ، واشتط البعض فزعم — منساقاً بتعصب جنسىّ — وجود فوارق بين الأجناس ، وأن العرب — وقد انحدروا عن جنس سامى يختلف فى طبيعته عن الجنس الآرى الذى انحدر عنه الأوربيون — لا يستطيعون بطبيعتهم أن يبتدعوا فلسفة جديدة ، ولا أن يحسنوا فهم فلسفة يتلقونها عن غيرهم . . . إلى آخر هذه المزاعم التى يعوزها التمحيص العلمى الدقيق .

ولكن هذه الحملة الظالمة التى شاعت إبان القرن الماضى قد وجدت من

الغربيين أنفسهم — فى القرن الحاضر خاصة — من يدحض حججها ويثبت بطلانها جملة وتفصيلا .

وحسبنا أن نقول إن الإسلام دين وشريعة ، فالدين مجموعة قواعد وأصول عامة نزل بها الوحى الإلهى ، فهى هدًى أبداً لا تقبل نسخاً ولا تحتمل خلافاً بين الرسل ؛ أما الشريعة فإن أصولها مُسْتَوْفاةٌ فى كتاب الله ولكن تفاصيلها متروكة لاجتهاد المفكرين من المؤمنين ؛ أبان الله خلقه بعض الأمور نصاً كالفرائض من صلاة وصيام وزكاة وتحريم للفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجتهدين من بعده — كعدد الصلوات وكيفية الزكاة وغير ذلك مما لم يرد فيه نص ، وبهذا كان للاجتهاد مكانه الملحوظ فى التفكير الإسلامى ، وكان مجاله تطبيق الكليات والقواعد العامة — التى نزل بها الوحى — على الجزئيات ، وعلى ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سُنة .

وهكذا نشأ القياس فى التشريع — أى أن تقرر الشريعة حكما فى أمر ما فيقاس عليه أمر آخر لاتحاد العلة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدليل فى حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أى أنه أصبح مرادفاً للرأى ، وكان هذا بداية النظر العقلى عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعاش فى ظله ونما فى كنفه ، وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ونبت علم الفقه ونشأ علم التصوف ، وحسبنا هذا دليلاً على أن الإسلام لا يعوق حرية البحث ولا يعرقل طلاقة النظر [1] .

أما عن الدعوة العنصرية بالتفرقة بين خصائص الشعوب فقد تداعت أمام البحث العلمى الدقيق ، وظهر أن طبيعة العقل البشرى واحدة عند الشعوب ، وأن الحياة العقلية فى كل شعب مدّ وجزر ، والقبس يتنقل من يد إلى يد ، كان أول

---

(١) التمهيد ص ٣ — ٣٠ والدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه « الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » (١٩٤٧) ص ٩ — ١٧ وقارن كتاب « جوتييه » L. Gauthier : « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٥) والترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى .

أمره فى يد الشرق القديم ثم تسلمه اليونان والرومان قديماً ، وأخذه المسلمون فى العصور الوسطى إجمالاً ، وتلقاه عنهم تلامذتهم من اليهود ، وسلموه مع المسلمين إلى المسيحيين فى أوروبا أواخر العصر الوسيط وإبان عصر النهضة ... وفى الوقت الذى كانت فيه أوربا تعيش فى ظلام الجهل كان العالم الإسلامى يحيا فى نور العرفان ، وعندما بدأت أوربا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكريه علمها بالتراث اليونانى القديم ، أخذت تترجم عن اللغة العربية إلى لغتها — اللاتينية فى ذلك الوقت — تراث أرسطو وغيره من قدماء الفلاسفة ، وسرعان ما تألفت بها مدارس تتشيع لابن سينا حيناً ولابن رشد أو غيره أحياناً .

وقد فطن ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) إلى أن نضج الحياة العقلية أو اضمحلالها مرجعه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية والاقتصادية التى يحيا فيها الشعب ، وليس مرده إلى طبيعة العقل عند الشعوب[١] .

بل إن الفلسفة الإسلامية حتى بمعناها الضيق الذى يجعلها مقصورة على فلسفة المشائين الممتزجة بالأفلاطونية المحدثة كما تبدو عند الفارابى وابن سينا ومن إليهما ، كانت ابنة بيئتها ووليدة ظروفها ، لها مشاكلها التى اضطلعت بإثارتها ، وموضوعاتها التى نهضت بعلاجها ، وغاياتها التى قصدت إلى تحقيقها ، ومناهجها التى اصطنعتها فى دراساتها ، وحسبها ما أصابت من توفيق — شهد به بعض المستشرقين — فى محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة ، أو بين العقل والوحى ، فالدين عند أتباعها لا يتنافى مع منطق العقل ، والحقيقة قد يؤدى إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحى والإلهام ، وقد اقتضى منهج التوفيق بين الشريعة والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية حتى تساير منطق العقل ؛ هذه محاولة تعتبر حتى فى نظر الغربيين مناط الطرافة ومعقد الأصالة فى الفلسفة الإسلامية .

---

(١) ابن خلدون فى مقدمته ص ٤١١ — ٤١٢ طبعة بولاق .

وما من شك فى أن فلاسفة الإسلام قد أبدوا الكثير من دقة التفكير وأصالة النظر العقلى حين عرضوا للتوفيق بين أرسطو وتعاليم الإسلام بصدد المشاكل الفلسفية الكبرى ، ويبدو هذا فى موقفهم من الألوهية ونظرتهم إلى علاقة الله بمخلوقاته ، وفكرتهم عن النفس وخلودها ، ورأيهم فى الوحى والنبوة وما يتصل بها ؛ فى موقفهم من هذه المشاكل يبدو نصيب التفكير الإسلامى فى التراث العقلى الإنسانى بوجه عام .

هذا إلى أن الفلسفة قد اتسع على يد المسلمين مجالها ورحب مجالها حتى أصبحت تشمل ما نسميه بعلم الكلام وعلم التصوف ، وهذا ما لم يعرفه السابقون على فلاسفة الإسلام من اليونان أو غيرهم — فيما قلنا من قبل .

أما علم الكلام فإنه يستند إلى النظر العقلى فى إثبات العقائد الدينية ودَفْع الشُّبَه عنها ، وقد نشأ فى ظل الإسلام وإن غذاه التراث الأجنبى فيما بعد ، واصطنع المنطق اليونانى أداةً له ، أما التصوف فإنه يعتبر ضرباً من النشاط الروحى العقلى عند مفكرى الإسلام ، وإذا كانت الفلسفة تقوم على الاستدلال بالبرهان العقلى فإن التصوف يقوم على تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن بالمجاهدة والرياضة وانتظار الفيض من العلوم الإلهية والمعارف الربانية كما سنعرف بعد .

وقد عرف تاريخ الكلام والتصوف الإسلامى نظرياتٍ فلسفيةً دقيقة تقوم على جدل عقلى عميق ، وتحمل طابعاً فلسفياً واضحاً ، ولبيان النزعة العقلية فى هذين الجانبين رأينا أن نُفْرِد لكل منهما فصلا مستقلا .

بل يرى أستاذنا مصطفى عبد الرازق أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يُسَوِّغ جعل اللفظ شاملا لها ، فإن علم أصول الفقه المسمى بعلم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد

تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام[1] .

بقى أن نقول كلمة عن غاية الفلسفة عند فلاسفة الإسلام :

غاية الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة ، وهى « الخير المطلوب لذاته ، وليست تُطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات ليُنال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان » والفضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ... » إلى آخر ما يقوله الفارابى فى « أهل المدينة الفاضلة » ، وهو يذكرنا بنظرية أرسطو فى السعادة وهى تتحقق بالتأمل العقلى ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من النبات والحيوان[2] .

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلى ، يقول الفارابى فى كتاب التنبيه على سبيل السعادة « إن الصناعة التى تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع هى التى نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورةً أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة » وبالنظر العقلى يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفعال — وهو مجرد فاصل معنوى بين الإنسان وربه ، وهو يربط بين العالمين العلوى والسفلى .

وليس فى وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها مقصورة على

---

(١) انظر تمهيده ص ٣٧ .

(٢) انظر نظريته فى كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق (١٩٥٣) .

النفوس الطاهرة التى تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هى نظرية الاتصال فى الفلسفة الإسلامية تتمثل فى تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلى لا على التعبد والتهجد والحرمان — كما هو الحال فى التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابى أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — فى المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورها فى النمط الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وفيها قدم التأمل على التعبد فى الاتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الزاهد يُعرِض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد يواظب على العبادات وأما « العارف » فهو « المنصرف بفكره » إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره » .

ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابى قبله — نظرية الصوفية فى الاتحاد بالله على النحو الذى سنعرفه عند الحديث على التصوف الإسلامى فى الفصل الثالث من هذا الباب .

وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . ونظرية الاتصال عند الفلاسفة — على النحو الذى أسلفناه — تتفق مع مذهبى الاتحاد والحلول عند الصوفية فى الغاية وهى تحقق السعادة عن طريق فناء العبد فى الله ، ولكن التصوف يختلف مع الفلسفة فى الوسيلة التى بها تتحقق السعادة ، إنه يقدم العمل على النظر ، والتعبد على التأمل ، لأنه فى الأصل تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية — وسنعود إلى بيانه بعد .

هذا إلى أن السعادة عند الفلاسفة تتحقق بمجرد اتصال الحكيم بالله دون

اندماجه فى الذات الإلهية اندماجاً كاملا — على نحو ما يزعم أصحاب الاتحاد والحلول والوحدة من الصوفية[1].

وقد أشرنا إلى أن نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية ترتد إلى نظرية أرسطو خاصة وأفلاطون عامة فى السعادة — وهى عندهما تقوم على الحكمة أو التأمل العقلى المحض ، ولكن الجديد فى نظرة المسلمين — فلاسفة وصوفية — هو اتصالها بالدين الإسلامى وارتباطها بوحيه .

هذه كلمة مجملة عن مجال الفلسفة فى الإسلام ، عرضنا فيها أشيع ما قيل فى تعريفها وتحديد غايتها ، ورأينا كيف اتسع معناها حتى شمل الكلام والتصوف ، ولهذا رأينا أن نفرد لكل منهما فصلا مستقلا :

---

(١) انظر فى تفصيل هذا الفصل الثانى من « الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه » ص ٣٠ وما بعدها .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة .

رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

الشفاء

النجاة

الغزالى : مقاصد الفلاسفة

تهافت الفلاسفة

ابن رشد : تهافت التهافت

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الأمة[1] .

ابن طفيل : حى بن يقظان[2] .

---

(١) درس الرسالتين الأخيرتين المستشرقان « ليون جوتييه Gauthier الفرنسى وميجيل آسين Asin الأسبانى » ونشرهما مع ترجمتهما إلى الألمانية « مولر Müller » ثم نشرت الرسالتان معاً بالقاهرة تحت عنوان : كتاب فلسفة ابن رشد عام ١٣١٣ وعام ١٣٢٨ هـ .

(٢) ترجم هذه القصة للفرنسية جوتييه Gauthier تحت عنوان Hayy ibn Yakdhan, romain philosophique (1900) ووضع كتابا آخر بالفرنسية عن ابن طفيل Ibn Tofail حياته وآثاره (١٩٠٩) ونشر قصة حى بن يقظان بالعربية وقدم لها بدراسة تحليلية الدكتور جميل صليبا والأستاذ كامل عياد .

Renan, E., Averroès et L'averrīsme, essai historque
Carra de Vaux (1) Les penseurs de L'islam
(2) Avicenne
(3) Gazali

والكتب الثلاثة السالفة تنقصها الدقة والعمق .

Gauthier, L., Intr. à l'étude de la philosophie musulmane
Madkour, I., La Place d'AlFârâbi dans l'ecole philosophique musulmane
Guillaume, A., Philos. & Theology (in Legacy of Islam)

ترجمه وعلق عليه توفيق الطويل تحت عنوان « الفلسفة والإلهيات » ونشر في كتاب « تراث الإسلام » الذي قامت بنشره لجنة الجامعيين لنشر العلم عام ١٩٣٦ .

Saliba, G., Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris 1926).

الفصل الثانى

علم الكلام

علاقة الكلام بالفلسفة – بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين – النظر العقلى عند المعتزلة – وعند الأشاعرة – خصوم علم الكلام فى الإسلام .

علاقة الكلام بالفلسفة :

اصطبغ علم الكلام فى الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلومها ومناهجها تأثراً ملحوظاً أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام فى الفلسفة – كما أشرنا من قبل – وقد فطن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخو العقائد من المسلمين ، وأشار ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) إلى أن مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ، وإلى مثل هذا ذهب البيضاوى (المتوفى سنة ٦٩١ هـ ١٢٨٦ م) فى الطوالع ، وعضد الدين الإيجى (المتوفى سنة ٧٥٠ هـ ١٣٥٥ م) فى المواقف (١) .

واسترعى هذا نظر الباحثين من الأوربيين ، فأضاف « تنمان Tennemann » و « ريتر H. Ritter » المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن « ريتر » و « هار بروخر Haarbruecher » (فى مقدمة ترجمته الألمانية الملل والنحل للشهرستانى) و « رينان E. Renan » قد صرحوا بأن مذاهب الكلام تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، بل إن « رينان » الذى استخف بالفلسفة الإسلامية

---

(١) ولكن بعض المتأخرين قد قاوموا هذا النزوع إلى خلط الكلام بالفلسفة ، وبدا هذا عند ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ فى بحث مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومناهضة المذهب الأشعرى .

ورأى أنها مجرد تقليد جديب للفلسفة اليونانية قد صرح بأن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تُلتمس فى مذاهب المتكلمين — وهى عنده موضع طرافة وابتكار — ورأى « دوجا » G. Dugat فى رده على « شمولدرز » Schmolders و « رينان » — فى اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد تقليد لليونانية — أن آراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ثمارٌ بديعة أنتجها الجنس العربى ، وأنها تشهد بأن فلسفة الإسلام لا تخلو من الجديد المبتكر ... الخ وصرح « دى بور » De Boer بأن الحركة الكلامية فى الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثراً ملحوظاً[1] وجاهر الكثيرون من علماء الكلام بأن علم الكلام يحتاج فى إثبات مسائله إلى الاستعانة بعلم المنطق ، ووضح هذا فى عصر المأمون ، إذ أعانت عليه حركة الترجمة التى وقفت المترجمين على الفلسفة ومناهجها ، ورأى « جولدتسيهر » I. Goldziher فى معرض تقديره للجهد الذى بذله المتكلمون فى الدفاع عن الإسلام أن معرفة العالم الاسلامى لفلسفة أرسطو وشعور المستنيرين من أهله بأثرها فى أفكارهم الدينية كان خطراً يتهدد الإسلام ، وأن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كانت لا تكفى لدرء هذا الخطر ، إذ كان من المستحيل أن تقيم جسراً بين أرسطو فى ثوبه الأفلاطونى المحدث و بين مسلمات العقيدة الإسلامية ، ولكن الذى قدر له أن ينهض بالمحافظة على الإسلام وتقاليده الفكرية عند ذوى العقول المستنيرة كان علم الكلام[2] .

أما علم الكلام الذى اصطبغ بالفلسفة ، بل اعتُبر من علومها ، فيراد به البحث فى العقائد الدينية — الإسلامية — بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودفع الشُبَه

---

(١) قارن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢ — ١٣ ودى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة زميلنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٤٧ و ١٩٧ — ٨ وقارن الغزالى فى المنقذ من الضلال عن : علم الكلام — مقصودة وحاصله .

(٢) قارن جولدتسيهر فى « العقيدة والشريعة فى الإسلام (١٩٤٦) ترجمة بعض أفاضل إخواننا الأزهريين ص ٨٨ .

عنها ، وأهله على خلاف فيما إذا كانت وظيفته أن يثبت العقائد بالأدلة العقلية ويدافع عنها أو أن يدفع الشُّبه عن العقائد الثابتة بالكتاب والسنة ، أى أنهم يختلفون بين قائل إن العقائد ثابتة بالشرع وليس للعقل من عمل إلى أن يتفهمها من الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية التي تؤيدها ، وقائل إن هذه العقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد بأدلتها العقلية .

وأيًّا ما كان الأمر فإن علم الكلام يقوم على العقل والنقل معاً ؛ و بالغاً ما بلغ اعتزاز أهله بالعقل فإنهم لا يُعْتَبرون عقليين Rationalists بالمعنى الأبستمولوجى الذي أسلفناه عند الحديث على منابع المعرفة[١] .

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهجاً ، فالأصل فى المتكلم أنه يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ بعد هذا فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه و يحقق الرأى الذي ينتهى إليه بحثه ، ومن هنا قيل إن موقف المتكلم هو موقف المحامى الخاص الذى يعتقد صحة قضية و يتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف القاضى العادل الذى لا يُكَوِّن فى القضية رأياً حتى يدرسها عن غير تحيّز ثم يصدر فيها حكمه[٢] وإن كنا سنرى فى عرضنا للنزعة العقلية عند بعض المتكلمين ما ينقض هذا الكلام ، فإن منهم من غلا فى اعتماده على العقل حتى هاجم حقائق يقررها نص القرآن الكريم !!

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز المنهج إلى الموضوع ، يقول « ابن خلدون » إن نظر الفيلسوف فى الإلٰهيات هو نظرٌ فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، و بالجملة فموضوع

---

(١) انظر ص ٢٦٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) الموسوعى الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٨ (طبعة أولى ١٩٤٦) .

علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يُستدل عليها بالأدلة العقلية .

وبين الكلام والفقه علاقة يحسن تقريرها إيضاحاً لما نحن بصدده :

علم الكلام يتعلق بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه يتصل بالأحكام العملية ، وقد فرّق « الفارابى » بينهما حين ذهب إلى أن الكلام يؤيد العقائد والشرائع التى صرح بها واضع الملة فى حين أن الفقه يعرض لاستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صُرح به فى العقائد والشرائع جميعاً ؛ فالكلام يبحث فى العقائد وهى أصول الدين ، والفقه يبحث فى الفروع — وهى التى تتصل بالعمل ، فمسألة التوحيد أصل من أصول الإسلام، يستنبط الفقيه منها أحكام العبادات دون أن يتعرض لمناقشة الأصل أو البحث فى الألوهية أو فى صفات الله أو نحو ذلك ، لأن هذه المباحث من عمل المتكلم وليست من مهمة الفقيه ، ومثل هذا يقال فى غير التوحيد من أصول — كمسألة البعث أو الثواب أو العقاب أو نحوها[1] .

بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين :

وقد نبت علم الكلام فى ظل الإسلام وعاش فى كنفه ولكنه تأثر بالمذاهب الفلسفية التى طرأت عليه ، فكان القرآن أول نبع صدر عنه الكلام إذ رد القرآن على الديانات التى عاصرت نزوله كالنصرانية واليهودية والزرادشتية والمانوية ، وجادل منكرى النبوة وجاحدى الحشر والنشر ، ولكن القرآن يخاطب الوجدان ولا يقوم على الاستدلال العقلى والبرهان المنطقى وإن كان لا يتنافى مع منطق العقل ، بَيْد أن القرآن لا يطيل الجدل اتقاء الفُرقة .

وحين اضطلع المتكلمون بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التى تحوم حول تعاليمه اقتدوا فى هذا بالقرآن وإن اختلفت أساليب بعضهم عن أساليبه ، لأنه

---

(١) قارن هذا بما يقوله الشهرستانى فى الملل والنحل (بهامش الفصل) ح ١ ص ٥١

لا يقيم حجته على أقيسة منطقية واستدلالات عقلية ، وإن جاء متمشياً مع العقل كما أشرنا منذ حين .

والمظنون أنه تأثر بعض التأثر ببعض المدارس المسيحية والهندية التى ظهرت قبل نشأة الكلام على حدود البلاد الإسلامية ، كما تأثر فى العصر المتأخر بالفلسفة ومذاهب الغنوصية (العرفان) حتى أخذ أهله يتباحثون فى الخير والاختيار والجوهر والعرض وغير ذلك من مباحث المتفلسفة[1] .

و بتحضر الإسلام واحتكاك أهله بغيرهم من شعوب متمدينة تفلسف الجدل الدينى ، وأصبح يقوم على « مذاهب عقلية » و يستند إلى مناهج علمية ؛ ولكن اصطناع العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوّح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان ، فمن ذلك أن بعض الخوارج وهم يشبهون المعتزلة العقليين فى بعض المسائل الاعتقادية قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ، وقالوا فى هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوًّا معيباً أدى بها إلى الطعن فى سلامة بعض سور القرآن الكريم ! فالميمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن ! وزعم العجاردة أنها قصة عشق فكيف يجوز فى حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل[2] !!

و إلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية فى الإسلام ، فرأوا أن الآيات التى حملت على خصوم النبى (مثل أبى لهب) وتولتهم بالطعن لا يُعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتمشى مع قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » ! ورفض الخوارج أن يقوم مذهبهم على الإجماع ! فكان طبيعياً بعد هذا أن يشتجر الخلاف بينهم و بين أهل السنة .

وتطور انتصار الشيعة للإمام علىّ حتى قالوا بالوصية ، وصية النبى له بالخلافة

---

(١) قارن دى بوير فى المصدر السالف ص ٤٩ .

(٢) جولدتسيهر ص ١٧٢ و ١٧٣ نقلا عن صاحب الملل و النحل ص ٩٥-٩٦ (الميمونية).

بعده ، وتدرجوا من هذا إلى القول بعصمة علىّ ومن خَلَفَه من الأئمة ، ثم غالى البعض فألَّهوه ! وكان هذا على يد بعض أتباع عبد الله بن سبأ الذى قال بالوصاية والرجعة ، رجعة محمد ثم رجعة علىّ[1] ؛ ومثل هذه الآراء مما ذهب إليه الزيدية والإمامية — من فرق الشيعة — كانت تتطلب تأييدها بالحجة و إثباتها بالبرهان ؛ وظهرت فى التشيع آراء عرفت من قبل فى بيئات غير إسلامية — نصرانية وزرادشتية وهندية ومجوسية وغيرها ، وبهذا تفسَّر الآراء التى تسترت بالتشيع وهى غريبة عن الإسلام — كالحلول والتناسخ واتحاد الناسوت باللاهوت فى الإمام وغير ذلك ، ومن هنا حاول بعض الباحثين رد آرائهم إلى أصول غير إسلامية ، فالأستاذ « ولهاوزن » Welhausen يرد عقيدة الشيعة إلى اليهودية — مع أنها عرفت فى الإسلام قبل دخول الفرس — ويردها « دوزى » Dozy إلى الفارسية[2] ويرجعها غيرها إلى عقائد النصارى[3] ... الخ .

بل استخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدراً للعلم الدينى ، ولم يذعنوا لمبدأ الإجماع عند الفصل فى المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة ! ورفضوا رأى أهل السنة فى أن إجماع المؤمنين شرط لصحة الخلافة ، لأن فى هذا جوراً على حق علىّ وذريته ، وجعلوا مقياس الحق هو الإمام المعصوم وليس الإجماع الذى قال به أهل السنة ..[4] .

ورأى « كارا دى فو » Carra de Vaux أن التشيع ردُّ فعلٍ لفكر حر

---

(١) قارن الملل والنحل حـ ١ ص ١١ .

(٢) المرحوم الأستاذ أحمد أمين : فجر الإسلام (١٩٣٣) طبعة ثانية ب ٧ ف ٢ عن الشيعة و ص ٣٢٥ خاصة وقارن ضحى الإسلام ج ٣ ف ٢ عن الشيعة أيضاً .

(٣) قارن البغدادى فى الفرق بين الفرق و الشهرستانى فى الملل و النحل .

(٤) جولدتسيهر ص ١٨٤ و ١٨٩ — ١٩٢ وإن كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدراً للدين : بل كانوا يضيقون حين يتهمون بذلك ، إذ كانوا يرون أنهم وحدهم العاملون بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم فى أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة — وهؤلاء متهمون عند الشيعة بالخيانة والتقصير ! ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كالبخارى ومسلم متى سايرت نزعاتهم — المصدر نفسه ص ٢٠٣ — ٤ .

طليق كان يقاوم جموداً عقلياً بدا فى مذهب أهل السنة ، ولكن « جولدتسيهر » Goldziher رأى أن التشيع مشبع بالاستبداد والتعصب الذى يبدو فى علاقة الشيعة بغير الإسلام من ديانات ، فهم فى هذا أشد من أهل السنة تطرفاً وتعصباً[1] .

والواقع أن نزعتهم العامة التى سادت مذهبهم فى غير الإمامة تشبه نزعة المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية فى الإسلام ، بل إن من الشيعة من استعان فى تكوين مذهبه بآراء المعتزلة ، وكانوا يميلون إلى أن يسموا بالعدلية — أى أنصار العدل ، وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، بل غالى بعض الشيعة فقالوا : إن علياً والأئمة من بعده هم أول من صاغ قواعد الاعتزال ، فاقتصرت مهمة المعتزلة بعد الأئمة على بسط قواعد الأئمة وتفصيل الكلام فيها ، بل يقولون إن الإمام الحق ينتمى إلى مدرسة العدل والتوحيد — وهى المعتزلة — بل يقوم علم الكلام عند الشيعة على براهين اعتزالية فى تأييد الإمام[2] .

وقد سجلنا الشواهد السالفة للدلالة على ناحية لها غرابتها فى تاريخ الكلام فى الإسلام ، وهى شواهد صارخة تنطق بأن النزعة العقلية قد طغت عند بعض المتكلمين حتى على قواعد الإيمان التى اصطنعوا مناهج العقل من أجل تأييدها والدفاع عنها ! ! وهذه الشواهد لا تمنعنا من أن نقرر أن الإسلام لم يجد فى تاريخه الطويل حماة يذودون عن تعاليمه ويؤيدونها بالبرهان العقلى ويثبتون قواعده بالحجة والمنطق كما وجد عند فرق المتكلمين ، وقد شهد بهذا بعض المستشرقين كما عرفنا من قبل ، ولعل من الخير أن نقف وقفة قصيرة عند المعتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم من النزعة العقلية .

---

(١) اعتبر الشيعة ملامسة الكافر نجاسة وحرموا الزواج بغير مسلمة ؛ فكان أهل السنة فى هذا وغيره أقل منهم تشدداً وتضييقاً .

(٢) جولدتسيهر فى المصدر نفسه ص ١٩٨ — ٢٠٠ .

النظر العقلي عند المعتزلة[1] :

اعتبر الباحثون المعتزلة بحق ممثلى النزعة العقلية الصحيحة بين المتكلمين ، حاربوا الجمود الذى قيد أهل السلف ممن وقفوا عند ظاهر النص ، وأقروا تأويل ما لا يتمشى مع منطقهم من آيات الكتاب ، بل جرّحوا الكثير من الأحاديث النبوية وطعنوا فى الصحابة ! وجعلوا العقل الحَكَم الذى يفصل فى الآيات المتشابهات ، وما صاير العقل من الأحاديث سلموا به وإلا أنكروه ، فلم يُقِروا أهل السنة على العمل بالنص إن كان واضحاً وترْك العلم به إن كان غامضاً !

وكان لهم فضل السبق فى توسيع مجال المعرفة الدينية ، إذ كان العقل إلى عهدهم يكاد يكون مُبْعداً عن الحياة الدينية فأدخلوه فيها وحرروه من قيوده ومكّنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشطر الأول للمعرفة هو الشك وأن خمسين شكا خير من يقين .

وكان النَّظَّام المتوفى سنة ٢٢١ هـ يقول : « الشاك أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك » ؛ ويقول الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ « تعلم الشك فى المشكوك فيه تعلماً ، فلو لم يكن ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت ، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه ، والعوام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون فى التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد ، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك » وكان « أبو هاشم

---

(١) كان عصرهم الذهبى من ١٠٠ إلى ٢٢٥ للهجرة ، بل استبدوا بخصومهم من أهل السنة فى عهد المأمون والواثق والمعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وناصرتهم الدولة فى هذه الفترة ، ولما ولى المتوكل استرد أهل السنة نفوذهم وانتصرت الدولة لهم منذ عام ٢٣٤ هـ ولم يفقدوا سلطانهم إلا منذ عهد قريب . وانقسم المعتزلة إلى مدرستين كبيرتين أولاهما فى البصرة وقد تزعمها واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ وعمر بن عبيد ١٤٣ هـ (أو ١٤٤) وكان من أشهر رجالها أبو الهذيل العلاف ٢٣٥ هـ والنظام ٢٢١ هـ والجاحظ ٢٥٥ هـ وإليها يرجع الفضل الأكبر فى إقامة المذهب ، والثانية فى بغداد وتزعمها بشر بن المعتمر المتوفى عام ٢١٠ هـ .

البصري المتوفى سنة ٣٢١ (٩٣٣ م) يرى أن الشك ضروري لكل معرفة ، ويصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلى إذا لم يسبقه شك كان تحصيل حاصل .

وأثر هذا النزوع الشكى حتى فى خصوم المعتزلة ، فقد زاول « الغزالى » الشك قبل التيقن كما يروى فى كتاب المنقذ من الضلال وقال « لو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يُشَكِّك فى اعتقادك الموروث لكفَى بذلك نفعاً ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة » ، وصرح بعضهم بوجود حاسة سادسة هى العقل وبالغوا فى مدحه ، وقابلوا بين عمله وقيود العادات والتقاليد والأفكار الموروثة ، وهاجموا الاعتقادات الشعبية التى اعتبرها خصومهم مكملة للإيمان السنى ، إذ رفض المعتزلة التسليم بالصراط الذى قيل إنه أدق من الشعرة وأحدّ من السيف ! وأنكروا الميزان الذى توزن به أعمال الناس إلى غير هذا مما فسروه على أنه مجرد رموز مجازية[1] .

ومن هنا اعتُبروا ممثلى النزعة العقلية فى الإسلام[2] ، بل غالى البعض حتى اعتبرهم « شتاينر » السويسرى Heinrich Steiner أحرار الفكر فى الإسلام ، ولكن « جولدتسيهر » أنكر هذه التسمية واتهمهم بالتعصب (وإن كان قد صرح معه بأنهم دعاة العقل فى الإسلام) لأنهم تحرروا من القيود الثقيلة التى أحرجت صدورهم ، وجاهدوا لتقويض الجمود الذى بدا عند أهل السنة ، وإن لم يمنعهم هذا التحرر من أن يستبدوا بخصومهم حين تهيأت لهم السلطة فى عهد

(١) قارن ضحى الإسلام ج ٣ طبعة أولى ف ١ من ب ٤ ولا سيما ص ٨٥ وما بعدها و ٩٤ وما بعده .

(٢) من ذلك أن « جالان » Calland قدم رسالة إلى كلية اللاهوت البروتستانتى للحصول على بكالوريوس فى اللاهوت وجعل عنوانها : بحث فى المعتزلة أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام Essai Sur les Mo, tazelites Les Rationalists, des l' Islam ، ويمثل هذا الوصف يتحدث عنهم جمهرة المستشرقين .

ثلاثة من خلفاء العباسيين ، وقد غالى بعض شيوخهم فكفّروا من لم يعتنق مذهبهم !![1] .

ولكن المعتزلة قد استطاعوا بمنطق العقل الذى اصطنعوه ، وبالثقافة الواسعة التى تهيأت لهم ، وبالبيان الخلاب الذى دان لأقلامهم وألسنتهم أن يُبلوا فى الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فحاربوا أعداءه من الثنوية والمانوية والدهرية والمشركين والمجوس والمشبّهة وغيرهم ممن كانوا مزوّدين بثقافات فلسفية لا يقوى على دحضها إلا من يستطيع التصدّى لمقاومتها بمثل سلاحها ، وبهذا تهيأ لرجال الاعتزال أن يُفَلسِفوا العقيدة الإسلامية ويفصّلوا القول فى الله وصفاته وأفعاله ، وأن يسهبوا فى الحديث عن الإنسان وإرادته الحرة وعقله ونحو ذلك معتمدين فى كل هذا على البرهان العقلى دون أن يغفلوا عن الاستشهاد بالدليل النقلى ، وما يستطيع الباحث أن ينسى جهود « النظّام » (المتوفى سنة ٢٢١ هـ) و « أبى الهذيل العلاف » (٢٣٥ هـ) و « الجاحظ » (٢٥٥ هـ) وغيرهم من أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية وأبلوا فى دفع الشُّبه عنها أحسن بلاء . ومع وجوه الخلاف بين المعتزلة بعضهم والبعض اتفقوا فى خمسة أصول قيل إن من لم يقل بها فليس معتزلياً ، هى التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؛ ولا يتسع هذا المقام لأكثر من الإشارة إلى هذه الأصول .

النظر العقلى عند الأشاعرة :

على أن إسراف المعتزلة فى تمسكهم بالعقل وغُلوّ أهل السلف فى جمودهم عند ظاهر النص كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا هو مذهب الأشاعرة الذى يُنسب إلى أبى الحسن الأشعرى[2] (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ٩٣٥ م فى أرجح الآراء) .

---

(١) جولدتسيهر ص ٩٠ — ٩٢ و ١٠٥ — ٧ .

(٢) درس مبكراً على الجبائى المتوفى عام ٢٣٥ هـ وكان من زعماء المعتزلة فى البصرة ، =

ساد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته فى حدود المائة الهجرية — حتى انتزع الأشعرية السيادة منه فى حدود الثلاثمائة للهجرة ، وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بعدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية وحدها بل اعتمد فى نصرة آرائه على العقل واستند إلى المذاهب الفلسفية وإن هاجم الكثير منها ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة مع مذهب الاعتزال — فيما يقول « جولدتسيهر » بمبدأ مشترك مؤداه أن « البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أى يقين » . وقد ورد فى كتاب معالم أصول الدين للفخر الرازى قوله « . . . ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع » والأساس فى علم الكلام دائماً أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين فيما يذكر الإيجى والجرجانى فى المواقف ؛ وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا قد سندوا العقيدة السنية بأدلة عقلية فإنهم اجتنبوا أو احترسوا — مخلصين وأمناء لمبدأ أستاذهم — أن ينتهوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السنى الدقيق[1]

هذا ما يراه المستشرق النمسوى « جولد تسيهر » Goldzihsr ولعل الأصح أن نقول مع المستشرق الهولندى « دى بوير » De Boer. إن مذهب الأشاعرة قد اعتمد على الوحى أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعرى بأن النظر العقلى المستقل عن الوحى لا يجوز أن يُتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية ، وهو وإن رأى أن العقل فى وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس إلا أداة للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحى ، ومن هنا قيل إن الأشعرى لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للآراء مُوَفقاً بينها ، بل إن العقل عند

=ولبث الأشعرى من أهل الاعتزال حتى بلغ الأربعين ثم اعتزل الناس خمسة عشر يوما أعلن بعدها — فى مسجد البصرة — أنه عدل عن اعتناق مذهب الاعتزال واعتزم الكشف عن سوءات المعتزلة وفضائحهم ، فأنكر قولهم بخلق القرآن وبأن الله لا يرى بالأبصار ... الخ ومن تلامذته الباقلانى والقشيرى والجوينى إمام الحرمين والغزالى وغيرهم .

(١) جولدتسيهر ص ١١٣ — ١١٤ و ٣٠١ .

الأشاعرة لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً «ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب»[1].

وقد هاجم الأشعرى المعتزلة لأنهم نفوا عن الله الصفات، وأنكروا عليه تعالى إرادة الشر، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله فأشركوا بالله وكفروا الكثيرين من الصحابة وفسقوهم ... الخ (انظر الفرق بين الفرق للبغدادى).

ومع أن الأشعرى هو باعث مذهب السنة فقد كان مثار ريب عند الأولين، كفره الحنابلة واستباحوا دمه!![2] مع أنه صرح فى كتاب الإبانة باتباع الإمام ابن حنبل[3]. وهاجمه فى بلاد الأندلس «ابن حزم» المتوفى سنة ٤٥٦، وحمل على مذهبه فى عنف «ابن تيمية» المتوفى سنة ٧٢٨ ھ لأن كليهما طبق أصول الظاهرية على العقائد وأخذ بالمعنى الظاهرى للقرآن والأحاديث الموثوق بها، وإن كان ابن تيمية بالذات قد اعتبر نفسه مجتهداً فى المذاهب ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر وروية[4]. ولعل هذا يقودنا إلى الحديث عن الضيق الذى أثاره بين المسلمين علم الكلام.

خصوص علم الكلام فى الإسلام:

ولكن النزعة العقلية كما بدت عند المتطرفين من رجال الكلام فى شتى

---

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٦٥ و ٦٦ (وقارن الملل والنحل ص ٧٣).

(٢) هاجم الأشعرى المتطرفين من أهل السنة (الحنابلة) فاتهمهم بالجهل لأنهم هاجموا من أيد الدين بالكلام واعتبروا الحديث فى الجوهر والعرض والطفرة والكون ونحوه بدعة وضلالة، لأن النبى وصحابته لم يؤثر عنهم ذلك، فهم إما أنهم جهلوه أو عرفوا ذلك وسكتوا عنه، وكلا الأمرين شر، والنبى لم يقل إن البحث فى هذه الموضوعات ضلالة، فالحنابلة يقولون ما لم يقله الرسول، فهم مبتدعة ضلال ... وكان من أثر هذه الحملة أن تلقى بدوره هجمات هؤلاء الحنابلة.

(٣) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ١٨ وهامشها.

(٤) انظر فى دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam مقالات: ابن حزم، وابن تيمية، والأشعرى، وفى هذه المقالات تفصيل هذه الحملة وأسبابها.

فرقهم قد أثارت الضيق عند أهل السلف[1] ، بل ضاق بالمتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته على السواء .

فأما عن موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن الفخر الرازى قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى أن الكلام بدعة وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ؛ ولم يكن من المعقول أن يرضى السلف عن الجموح الذى بدا فيما أسلفنا من شواهد تنطق بالغُلُوّ والتطرف ، ومن هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا : اهرب من الكلام في أى صورة يكون كما تهرب من الأسد . وقد ورد فى العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية قولٌ يُنسب إلى الشافعى وفيه يقول : « حكمى على رجال الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال وأن يطاف بهم مُشَهرين فى الجامع والقبائل وينادَى عليهم : هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة فى ناحية ويكب على علم الكلام ؛ وقد حدث أبو ابراهيم المزنى قال : كنت يوماً عند الشافعى أسائله عن مسائل بلسان أهل الكلام قال فجعل يسمع منى وينظر إلىّ ثم يجيبنى عنها بأخصر جواب ، فلما اكتفيت قال لى يا بنى : أأدلك على ما هو خير من هذا ؟ قلت نعم ، قال يا بنى ! هذا علم إن أنت

---

(١) مرجع مذهبهم إلى ابن حنبل الذى يقيم مذهبه فى أركان الاستنباط على خمسة أصول :

(ا) النص الذى ينبغى أن تكون الفتاوى بموجبه دون سواه ؛ والحديث الصحيح الثابت عنده لا يرتفع عليه رأى ولا قياس ولا إجماع (ب) ثم فتوى الصحابة التى لا يعرف لها مخالف (ج) . فإن اختلف الصحابة وجب أن يختار من آرائهم أدناها إلى الكتاب والسنة ، فإن التبس الأمر وجب التوقف عن الجزم برأى ! (د) ثم الأخذ بالمرسل وهو الحديث الذى يذكر فيه السند متصلا بالرسول والحديث الضعيف متى انعدم ما يدفعه ، وهذا الحديث مقدم عنده على القياس . (ه) فإن لم يوجد نص ولا قول صحابى ولا أمر مرسل ولا حديث ضعيف لجأ إلى القياس مضطراً لضرورة (انظر : ابن تيمية للأستاذ المراغى ص ٧٥ — ٧٧ وقارن ابن حنبل للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٠٦ — ٢٨٨) وكان أهل السلف يردون المعرفة الدينية إلى الكتاب والسنة ويجهرون بأنهم يحبون من المسلم الاتباع — للكتاب والسنة — ويكرهون منه الابتداع — أى تجاوز هذين المصدرين والاعتماد على العقل والاجتهاد فى تأويل الآيات والأحاديث) بل غالى المتزمتون فى ذلك حتى صرحوا بأن باب الاجتهاد العقلى قد أغلق بعد الأئمة الأربعة !

أصبت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، فهل لك فى علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت وما هو ؟ قال الفقه .

وقيل لا يجوز المؤمن الحق أن ينحنى أمام العقل ، وأن ليس ثمة حاجة للعقل فى معرفة العقيدة الدينية لأنها متضمنة فى القرآن والسنة ، وليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطو من حيث إن كليهما يؤدى إلى الإلحاد ، والحقيقة الدينية لا تستمد من العقل أبداً لأنها رهن بالكتاب وسنة رسوله[١] .... إلى آخر ما قيل فى هذا الصدد .

وضاق الغزالى — الأشعرى — بعلم الكلام وهاجم رجاله بقوله : إنهم اعتمدوا فى دفاعهم عن العقيدة « على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم وهذا قليل النفع ...»[٢] وندد بأقيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتعكير صفو العاطفة الدينية وبلبلة الفكر وزعزعة الإيمان عند العامة ، ويقول عنهم « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين فإنهم ألفوها من مقدمات مُسلمة لأجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أدلة واجبة التسليم[٣] » ويحذر فى « إلجام العوام عن علم الكلام » من النظر العقلى فى أمور الدين لأن تأويل العامى لآيات الكتاب كالسباحة فى البحر الخضم لمن لا يحسن السباحة ؛ ويرى الغزالى أن المتكلم والأديب والفقيه وغيره فى حكم العوام .. ! « أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويُستضَرّ به الأكثرون » .

---

(١) جولدتسيهر ص ١١٤ — ١١٥ مع تعليق الأساتذة المترجمين وقد كان من أثر هذا الغلو أن ذهب الإمام محمد عبده إلى أن من أصول الإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ! (الإسلام والنصرانية ٦٥) وفى كلا الرأيين غلو واضح .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٨٩ — ٨٠ .

(٣) الغزالى : معيار العلم ص ١٣١ .

وسنرى فى الفصل الذى عقدناه على التصوف أن منهج الصوفية الذى يقوم على الحدس أو العيان دون البرهان العقلى ينذر بضيق الصوفية بعلم الكلام ومناهجه .

بل إن الفلاسفة — وهم يقيمون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة — لم يطمئنوا إلى علم الكلام ! مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون فى بعض الأحيان ثوباً أرسطاطاليسياً ويبدون فى صورة فلاسفة فإن هذا لم يرفع من قدرهم فى نظر الفلاسفة الخُلَّص ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل هو أعظم مصادر المعرفة ، إلا أن الذى يتوهمونه العقل ليس بالعقل فى شىء ! إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفى ، فليس الذى يزعمونه عقلا ويتصورون أنهم به فى زمرة العقليين إلا مجرد خيال ووهم ! بل خرج المتكلمون على قواعد القياس وظنوا أن فى وسعهم تأييد أقوالهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة أو تواضع عليها المتعصبون من غير برهان ، فكان هذا سبباً فى احتقار الشائين من المسلمين لهم [1] .

حسبنا هذا إشارة مُقْتَضَبةً لبعض نواحى النزعة العقلية عند أظهر فرق المتكلمين ، وقد قصدنا بهذه الكلمة أن نؤرخ موجزين لبعض الظواهر التى تتصل بالنظر العقلى دون أن نعرض لشرح وجهات النظر عند أهل الكلام ، عسى أن يكون فى هذا التأريخ الخاطف ما يُلقى بعض الضوء على مكان العقل من مذاهب المتكلمين ، والإبانة عن رجع نزعاتهم العقلية عند خصومهم من أهل السلف وغيرهم من مفكرى الإسلام ، ولعل هذا أن يغرى القارئ بدراسة هذه الفرق للاستزادة من معين تفكيرهم وارتياد المناطق المجهولة من كنوز تراثهم .

(١) جولدتسيهر ص ١١٦ و ١٤٨ ولكن علماء الكلام كانوا بدورهم يهاجمون الفلسفة وأهلها — انظر فى ذلك كتابنا « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ص ١١٠ وما بعدها (طبعة ثانية) .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلى :

مقدمة ابن خلدون[1] (فصل علم الكلام) .

الإيجى : المواقف .

الرازى : مُحَصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين .

الأشعرى : مقالات الإسلاميين[2] .

الشهرستانى : (١) الملل والنحل[3] .

(٢) نهاية الأقدام .

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل .

الخياط : الانتصار[4] .

Paton, W. M., Ahmed ibn Hanbal & the Mihna

Macdonald, (1) Development of Muslim Theology

(2) The Religious Attitude & Life in Islam

Dugat. G., Histoire des Philosophes et des théologiens musulmans

---

(١) نشر المقدمة بباريس « كاترمير » عام ١٨٥٨ ثم ترجمها إلى الفرنسية فى ثلاثة مجلدات « دى سلان » De Slane وترجمها إلى التركية « بيرى زاده » .

(٢) نشر الرسالة بالألمانية « ريتر » Ritter .

(٣) ترجمه للألمانية « هاربروخر » Haarbuecker .

(٤) نشره المستشرق السويدى « نيبرج » Neyberg .

الفصل الثالث

التصوف الإسلامى

نشأة التصوف وتطوره – منهج المعرفة الصوفية – التصوف والكلام – مصادر التصوف الإسلامى – التصوف النظرى ومذاهبه – التصوف العملى ومظاهره – موقف أهل السنة من التصوف .

نشأة التصوف وتطوره :

الأصل فى التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاماً فى الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثانى للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوى قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعباد . ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عُبّاداً وزهاداً انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر الاسم قبل المائتين من الهجرة – أى بعد عهد الصحابة والتابعين[1] .

كان هذا الاسم فى بداية أمره مرادفاً للزهدة والعُباد والفقراء ، وأُريدَ بهذه الألفاظ شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، فلما نشأ التدوين واستقام علم الشريعة انقسم إلى :

علم الظاهر الذى يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات – كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام .. وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها وهذا هو علم الفقه الذى يختص به الفقهاء وأهل الفتيا فى العبادات والمعاملات .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

وإلى علم الباطن وهو الذى يدل على الأعمال الباطنة التى تتمثل فى أحوال القلب من رياضات ومجاهدات ونحو ذلك ؛ وسمى هذا بعلم التصوف وسَمَّى أهله أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عداهم — من الفقهاء والقراء (أى أهل التنسك والتعبد) أهل ظواهر ورسوم .

وكان التصوف فى هـذا الدور يمثل الأخلاق الدينية ومعانى العبادة — كان هذا فى الدور الأول حين كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يعرض للأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب ، فكان يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر العبادات ورسومها ، ولما نشأ البحث فى العقائد من طريق النظر العقلى أو النصوص الدينية واتجه بعض المفكرين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين ، نزع الصوفية إلى التماس الإيمان والمعرفة بالتصفية والمكاشفة .

وأخذ التصوف يتسامى إلى وضع نظرية فى المعرفة وتحديد لسُبُل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين ، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء (والمتكلمين) تجىء بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب كأنها أُلقيتْ فيه من حيث لا يدرى الإنسان ، ويكون ذلك إلهاماً ونفثاً فى الروع يختص به الأولياء أو وحياً يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية فى ذلك : تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى — فيما يقول الغزالى[1] — فطريق الصوفية مردها إلى « تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلى » ، وسُمى التصوف بعلم القلوب وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم الباطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطريق وعلم المكاشفة .

(١) الغزالى : الإحياء ج ٣ ص ١٦ .

ثم تطور التصوف مرة أخرى حين انصرفت عناية أهله إلى كشف حجاب الحس ومعرفة ما وراءه من مدارك ومعارف، واهتموا بالحديث عن المجاهدات وما يحصل فيها من الأذواق والمواجد، والكلام في الكشف وحقائق الغيب والبحث في التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، والتعرض للشطح الذي عبروا به عن «وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته» فعبروا عن وجدهم بعبارات موهمة مستغربة؛ وقد خلط غُلَاة متأخري الصوفية مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بالتصوف، وبدا هذا في حديثهم عن النبوة والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، والذين سلكوا طريق الرياضة والمجاهدة إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع كانوا صوفية وإلا فهم الحكماء والإشراقيون، ومن هنا كان اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا الدور (١).

منهج المعرفة الصوفية:

كان التصوف مجرد تجربة روحية يحياها صاحبها، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجاً عقلياً منظماً يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذاتية التي تستند إلى الشعور والوجدان قد وجه أصحابها إلى تفسيرها وتأويلها بالحدس أو بالكشف الصوفي فيما يقولون، وعن طريق هذا الكشف — أو الذوق أو العيان — يدرك الصوفي الذات الإلهية ويتعرف إلى صفاتها ومن ثم يقف على حقيقة كل موجود ويعرف أسرار الشريعة وأحكامها.

وهذه المعرفة الحدسية يسمونها بالعلم اللدني وهي يقينية لا يرتقي إليها الشك أبداً، ومن العسير التعبير عن هذا النوع من المعرفة بالألفاظ، ومتى بلغ الصوفي ذلك فقد حقق غايته.

---

(١) انظر في تفصيل الأدوار السالفة تعليق أستاذنا مصطفى عبد الرازق على مادة «تصوف» في دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية).

وتجىء هذه المعرفة عن طريق التنقل فى الأحوال والمقامات — وهى الحالات الصوفية التى يعانيها الصوفى بمجاهداته ورياضاته ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

بهذا الكشف الذى لا يخالطه حس ولا عقل ، قد توصل الصوفية إلى نظريات فلسفية فى المعرفة والوجود ، تنكّر لها أهل السلف وتصدّى الأشاعرة لدحضها ، وانتصر لهم « الغزالى » وطالب بجعل الإيمان — لا التفلسف — طريقاً إلى الله حتى عادت فرجحت كفة العمل على كفة النظر ، وتغلّب التعبد على التأمل ، وبدا الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس والزهد والتقشف والحرمان زُلفى إلى الله ، وكاد ينطفئ الجانب النظرى فى التصوف الإسلامى ، وبهذا عاد التصوف فى مرحلته الرابعة (الأخيرة) إلى ما كان عليه فى مرحلته الأولى من حيث عنايته بالسلوك العملى وانصرافه عن النظر العقلى (١) .

ويختلف التصوف فى جملته عن الكلام منهجاً وغرضاً ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يجنح إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمى إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا البحث فيها على منهج العقل ولا التدليل المنطقى على صحتها ، بل يهدف إلى تذوقها بنور يشرق فى النفس من مصدر وراء العقل (٢) .

واختلف منهج التصوف مع مناهج أهل السلف والكلام والفلسفة جميعاً ؛ فأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقّه ، وأن العلم بالله يجىء عن طريق النظر العقلى وإن لم يُغفلوا النص الدينى ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما عرفنا من قبل ، أما الصوفية فيرون أن العلم اليقينى إنما يجىء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف

---

(١) توفيق الطويل فى كتاب « الشعرانى إمام التصوف فى عصره » ص ٧ و ٨ و ١٠٧ و ١٠٨ وفى كتابه « التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى » ص ٣٧ .

(٢) دى بوير فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٨ (الترجمة العربية) .

أو العيان أو الوجدان الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين) ومن ثم لا يستمدون هذا العلم عن الكتب ولا يتلقونه عن معلم ولا يستقونه عن خبرة أو نحوها ، يقول « قطب الدين الشيرازى » فى شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى : أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان ، ويقول « القيصرى » فى تعريفه للذوق الصوفى « ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » فهو العلم الذى يُلقَى فى قلب الصوفى إلقاء فيذوق معانيه ولكنه لا يستطيع أن يفصح عنها أو يصفها ، وقد يجىء عن طريق قُوى روحية — كقوى النفس من قلب ووهم وخيال — أو حسية كالجوارح بمعنى أن العبد فى حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق فى الحق ، فتؤدى إليه الجوارح معانى يدركها ذوقاً ولا يستطيع الإفصاح عنها[1].

ويقول جلال الدين معتمداً على سورة التكاثر : فلتدرك بقلبك علم النبى بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم ، هذا هو العلم اللدنى الذى يجعل أصحابه لا يثقون فى العقل أو غيره مصدراً للمعرفة ؛ ويقول إبن عربى إن من يبنى إيمانه على البراهين والإستدلالات لا يوثق فى إيمانه لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر بل يعترض ابن عربى على علم الفقيه فخر الدين الرازى فيقول له : إن العلم الكامل لا يجىء إلا عن طريق الله رأساً من غير وساطة وليس عن طريق الرواة والأساتذة . وقد كان « أبو زيد البسطامى » (المتوفى عام ٢٦٠ ﻫ — ٥٧٨ م) يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » فالعلم الذى يقوم على الفكر والنظر ليس فى زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به ، يقول جلال الدين الرومى : « يغلب على جماعة

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى فى تعليقاته فى الجزء الثانى من فصوص الحكم لابن عربى (١٩٤٦) ص ١٢٢ .

العاشقين حال آخر لأن خمر المحبة نشوة لا يدركها سواهم » وشتان بين المحبة القلبية والعلم الذى يكتسب بالدراسة[1].

ويختلف التصوف عن الفلسفة إلى جانب اختلافهما منهجاً :

يتفق التصوف مع الفلسفة (الإسلامية) من حيث إن كليهما يهدف إلى الاتصال بالله ، أو بتمامه تتحقق السعادة وتنعم النفس بالراحة والطمأنينة ، و إن اختلف التصوف عن الفلسفة فى الطريقة التى تُصطنع أداةً لتحقيق هذه الغاية ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلى الذى يُسْلِم إلى الفيض والإلهام ، والتصوف يتخذ للعمل والتعبد طريقاً يُحقق به الاتحاد أو نحوه مما سنعرض له بعد .

وتختلف طريقة الحكماء عن طريق الصوفية فى أن الأولى — فيما يقول طاش كبرى زاده فى « مفتاح السعادة » : تبتدئ من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب » وثانيتهما « ما يتجلى له (للصوفى) بالجذبة الإلهية فيبتدئ من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة » ووعورة المسالك لا تقدح فى قوة اليقين وصدق العلم .

وهذه إشارة مقتضبة ستتضح حين نَعْرِض لنظرية الاتصال عند الفلاسفة والاتحاد ونحوه عند الصوفية ، ونرى كيف بدأ الفلاسفة فلاسفةً وانتهوا صوفية ، وكيف بدأ الصوفية صوفيةً وانتهوا فلاسفة ! فأكبر الظن أن مذاهب التصوف الإشراقى فى المعرفة والوجود أنظاراً فلسفية عقلية لا تخفى ...

التصوف والكلام :

يتفق التصوف والكلام فى أن كليهما يقول : لا فاعل فى أى شىء غير الله ، بل ذهب غلاة الصوفية (القائلين بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد) إلى القول بألا موجود غير الله ، و يقول المتكلمون بفعل الله البارى فى كل شىء ، بينما يقول

---

(١) جولدتسيهر ص ١٥٣ — ٤ .

الصوفية بوجوده فى كل شىء ... وإذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى صدور العالم عن الله ، فإن الصوفية يقولون لا موجود إلا الله ، وفى غمرة الحب الإلهى امحى تعدد الأشياء ... فى كلا الرأيين — الكلامى والصوفى — تلاشت حقيقة العالم .

ولكن الكلام يرمى إلى إلباس الحقائق ثوباً عقلياً ويهدف إلى إقامتها على منطق العقل ، بينما يرمى التصوف إلى تذوق العقائد عن طريق القلب ، وتنحيتها بعيداً عن استدلالات العقل وبراهينه[1] .

مصادر التصوف الإسلامى :

أما عن المصادر التى استقى منها التصوف الإسلامى ، فثار خلاف بين الباحثين شرقيين وغربيين ، اعتبر جمهرة الباحثين التصوف دخيلا على الإسلام ، فمنهم من رده إلى رهبانية الشام فيما ذهب مركس Merx ومنهم من أرجعه إلى الأفلاطونية المحدثة أو الزرادشتية الفارسية أو الفيدا الهندية — فيما قال جونس Jones . ولعل الأدنى إلى الصواب أن نفرق مع « جولدتسيهر Goldziher » الذى تأثر فى ذلك بابن خلدون — بين الزهد الذى كان قريباً من روح الإسلام ومذهب أهل السنة وتأثر كثيراً بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف (الإشراقى) بما يتضمن من كلام فى المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق ، وقد تأثر بالأفلاطونية الحديثة والبوذية الهندية ؛ وقد سار الباحثون فى التصوف على هذا المنهج بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء كان « نيكلسون Nickolson » الذى رد الزهد إلى عوامل إسلامية فى صميمها ، وأرجع التصوف منذ نشأته فى القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هى اتجاه الأفلاطونية المحدثة والمسيحية والغنوصية Gnosticisme — وعاد بعد كتابة هذا بخمسة عشر عاماً (عام ١٩١١) فأضاف العامل الإسلامى إلى هذه العوامل ، أما

---

(١) قارن ما قلناه فى دى بوير ص ٧٤ و ١٩٨ .

التصوف العملى فقد تأثر فى رأيه بالفلسفة الهندية الفارسية[1].

فأما الزهد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية وفشا فى عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا فى مستهل هذا الفصل ، قال تعالى « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله[2] » ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة — من أمثال مجاهد وأبى أمامة الباهلى والمتصوفة القدامى ممن عُرِفوا بالحرص — تفسيراً يُجيز الرهبانية ويمتدحها حتى عارض الزمخشرى هذا التفسير بتفسير يُحرّمها ويعيذ الإسلام منها[3].

التصوف النظرى ومذاهبه :

أما التصوف — النظرى أو الإشراقى — بمعناه الدقيق فقد نشأ فى القرن الثالث للهجرة ، كان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ولكنا نراه على يد معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ هـ يبدأ فى أن يكون وسيلة لالتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف « إنه الأخذ بالحقائق » .

واعتبر « نيكلسون » ذا النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ — وقد نشأ عن أبوين نوبيين وعاش فى أخميم من صعيد مصر — أحق أهل التصوف

(١) انظر مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفى لكتاب « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » وقد أرخ فى مقدمته أبحاث المستشرقين فى التصوف الإسلامى فأحسن تأريخها والتعليق عليها ثم انظر ص ١٤ و ١٨ و ٧٢ من الكتاب السالف .

(٢) سورة الحديد آية ٢٨ .

(٣) يؤكد « ماسينيون » أن الحديث المعروف « لا رهبانية فى الإسلام » قد وضع فى القرن الثالث للهجرة على أكثر تقادير تحبيذاً للتفسير الجديد الذى يحرم الرهبانية — انظر ما كتبه فى هذا الصدد فى مادة « تصوف بدائرة المعارف الإسلامية — والرأى عندنا أن الحديث إذا صح أنه موضوع فإن هذا لا ينفى أن الإسلام يحرم الرهبانية كما نفهمها لأنه لا يحبذ تحريم الزواج ولا الانقطاع لله والانصراف عن العمل واعتزال الناس ، بل يمتدح التمتع بطيبات الرزق وهو فى اختصار يأمر بالجمع بين الدنيا والآخرة ، وفى ذلك نزلت آيات قرآنية وقيلت أحاديث نبوية لا مجال الآن لذكرها .

إطلاقاً بأن يكون واضع أسس التصوف وأكبر شخصية شكلت المذهب الصوفى وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتّاب التراجم والمؤرخون من المسلمين ، ويؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع ، وأول من فسر إشارات الصوفية ، وفى هذا وفى غيره ما يكفى للدلالة على أنه — لا البسطامى كما كان يعتقد « ونفيلد » Whinfield — صاحب الفضل الأكبر فى تشكيل الفكرة الصوفية .

وعلى يد أبى اليزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ نشأت لأول مرة نظرية الاتحاد — اتحاد الانسان بالله أو الناسوت باللاهوت — وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد به محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده حتى قال : « إنى أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدونى (تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ج ١ ص ١٣٧) « سبحانى ما أعظم شأنى ! » (نفس المرجع ص ١٤٠) ...[1] إلى آخر هذه الشطحات .

وعلى يد الحلاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ نشأت نظرية الحلول ، وقد قال فى كتابه « الطواسين[2] » « أنا الحق » أى أنا الحق الخالق « إنى ما زلت أبداً بالحق حقاً » « ما فى الجبة غير الله » ! وهو يلتمس محو صفاته لأنها تمنعه من أن يتصل وتحل فيه صفاته الإلهية[3] .

---

(١) نيكلسون ص ٧ — ٨ و ٢٧ و ٢٣ — ٢٤ من كتاب « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » ترجمة الدكتور عفيفى وانظر نيكلسون أيضاً فى بحثه عن التصوف فى كتاب (تراث الإسلام) The Lehacy of Islam ص ٢١٥ — ١٦ . ورأى ماسينيون Massignon أن ذا النون المصرى (والبسطامى) كانا أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفى ، ولعل الأصح ما رآه نيكلسون حين أضاف هذا الفضل للبسطامى دون السابقين عليه .

(٢) نشره « ماسينيون » مع تعليقات وملاحظات عام ١٩١٢ وترجمه وكتب عنه بحثاً قيما فى مجلدين تحت عنوان : La Passion d'Al Hossayn ibn Mansour al-Hallâj, Paris 1922 (وترجمة الطواسين به ص ٨٣٠ / ٨٩١) وكتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) يتفق الاتحاد والحلول فى أن كليهما يعبر عن حقيقتين اندمجتا فكانتا حقيقة واحدة . =

وفى الشطر الأخير من القرن الثالث للهجرة انتظم الصوفية أساتذةً ومريدين يتبعونهم ، وعُرفت عندهم قواعد للسلوك ، ولكنهم كانوا يُخضعون سلوكهم وأبحاثهم لمقتضيات القرآن والسنة ، ولكن الأمور جرت بعد هذا على غير هذا النحو كما سنعرف بعد قليل .

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف والمتكلمين قد ضاقوا بمثل هذه النظرات الجامحة فى التصوف وحسبنا أن نقول الآن إن الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ — ممثل التصوف الذى يساير الكتاب ويتمشى مع السنة — قد أنكر الحلول والاتحاد طريقةً لهذا النوع من العرفان ، وقرر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، وصرح بأن هذا لا يجىء باتحاد أو حلول أو نحوه ، إذ فرّق بين العلم الذى يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذى يهجم على قلب النبي أو الولى دون نظر أو تعلم ، ورأى أن الطريقة التى تتكشف بها الحجب عن أعين القلوب ليتجلى ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ هى التعبد وليست التأمل ، وأقصى الرُّتب رتبة النبي الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت [١] .

وظهر التصوف الإشراقى على يد السّهروردى المقتول سنة ٥٨٧ هـ الذى رأى أن « النفوس الناطقة فى جوهر الملكوت — أى عالم المعقولات والمجردات وأن ما يشغلها عن عالمها (هو) هذه القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضَعُف سلطان القُوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القُدُس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقّى منه المعارف ،

= ولكن الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق : بينما يقرر مذهب الحلول حلول الله فى مخلوقاته ، ويختلف هذان المذهبان عن مذهب وحدة الوجود فى أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة هى الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى كما سنعرف بعد قليل .

(١) الغزالى : الإحياء ج ٣ ص ١٦ وانظر كتابنا : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٤٨ .

وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها وتتلقى منهم المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش . . . »[1]

وهكذا إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه، وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات تشريق، وشاهدنا أوطاراً وقضينا أوطاراً[2]، وبهذا يتمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال، وهو أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية[3].

بهذا يتصل المتصوف بالنفوس الفلكية ويدرك شتى المعلومات والمعارف في عالم الغيب، وتلك هي غاية التصوف التي يسعى إلى تحقيقها أصحاب التصوف الإشراقي، وهي شبيهة بغاية الفيلسوف في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعال وإن اختلفت الطريقة عند كل منهما.

وتطور اتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى مذهب كامل متسق في وحدة الوجود على يد ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ وخلاصته أن الوجود حقيقة واحدة، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنساني الذي لا يستطيع أن يدرك الوحدة الذاتية للأشياء أو يدرك المجموع كمجموع، « فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها قلت هي الخلق — أي العالم، وفناء الإنسان عن إنيته — أي صفاته البشرية — عند ابن عربي ومن جرى مجراه من أتباع الوحدة « حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد

---

(١) السهروردي في : هياكل النور ص ٤٣ — ٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٢ .

(٣) ص ٢٨ من المصدر السالف وقارن كتابنا : الأحلام ص ١٢٧ .

حجبه عنه اشتغاله بإنّيته » بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول بمحو الصفات التي تعوقه عن الاتصال لتحل مكانها الصفات الإلهية على ما أشرنا من قبل (١).

وعاصر « ابن عربى » صوفيٌّ كبير هو « عمر بن الفارض » المصرى المتوفى سنة ٦٣٢ هـ الذى كان الحب الإلهى أخص ما يميز تصوفه ، اتخذ الذات الإلهية موضوعاً لحبه ، واستغرق فى العشق حتى فنى عن ذاته واتحد بمحبوبه ، واندمجت فى أذواقه الصوفية أنظار فلسفية لا تخفى (٢).

التصوف العملى ومظاهره :

وبدأ التصوف يعود إلى طابعه العملى وينصرف عن الجانب النظرى إلى حد كبير ، فظهرت فى أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التى تعزى إلى عبد القادر الجيلى المتوفى سنة ٥٦١ هـ والرفاعية التى تنسب إلى أبى الحسين الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٥ هـ وتعددت الطرق بعد ذلك فظهرت الشاذلية لمنشئها أبى الحسن الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ وغيرها من طوائف .

نشأ التصوف بمعناه الجمعى فى مصر فى النصف الثانى من القرن السادس للهجرة فيما يقول المقريزى فأقيمت الزوايا والخوانق والرُّبَط التى أُعِدتْ للعُبّاد يُقيمون بها طاعمين كاسين من عطاء المحسنين والموسرين ، منقطعين إلى عبادة الله والتفقّه فى دينه ، وقد حُبست عليها الأوقاف وأجريت عليها الأرزاق وأجزل

---

(١) انظر الدكتور أبو العلا عفيفى فى تعليقه على مقال « ابن عربى » فى دائرة المعارف الإسلامية ، ثم فى مقدمته لكتاب نصوص الحكم لابن عربى ص ٢٤ وما بعدها فى ج ٢ ص ١٧ ، وقد رفض رأى « فون كريمر » فى رد « وحدة الوجود » إلى صوفية القرن الثالث من البسطامى والجنيد والحلاج (لأنهم فنوا فى حب الله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا غير الله ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود) .

(٢) تفصيل هذا فى كتاب قيم وضعه الدكتور محمد مصطفى حلمى رسالة للدكتوراه : « ابن الفارض والحب الإلهى » .

لها العطاء ، حتى يتهيأ الجو الصالح للعبادة والاختلاء للتهجد والذكر وما يدخل في بابه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكّنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين ، وتيسرت لهم ثقة المحسنين من الأثرياء والأمراء ممن تكفلوا بردّ حياة التقشف والحرمان عند هؤلاء الزهدة إلى نعيم وترف تخلو منه حياة سائر الناس في عصرهم !

ولكن هذا التصوف الجمعي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر للهجرة ، واعتنقه العوام والدجالون واتخذوه أداةً للكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبث على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد على بالحكم ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضاءل بعد سعة ، وبدأ فساد سيرتهم ينكشف بعد خفاء[1] .

موقف أهل السنة من التصوف :

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف قد ضاقوا بالتصوف الذي تسللت إليه النظرات الفلسفية في المعرفة والوجود فابتعد عن قواعد العقيدة الدينية ، وأن الأشاعرة قد تصدّوا لإنكار الاتحاد والحلول وما يدخل في بابه ، وضاق الفقهاء والمتكلمون معهم بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم وآثامهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين ، فقالوا إن حياة الصوفية تُسلمهم لا محالة إلى الزيغ لأنهم يقدمون النية على العمل ، ويؤثرون السُّنّة على الفرض ، والطاعة على

---

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : « التصوف في مصر إبان الحكم العثماني » وخاصة ص ٣٧ وما بعدها ، ثم في كتابنا : « الشعراني إمام التصوف في عصره » وخاصة ص ٧ وما بعدها .

العبادة ، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية ثم تبعهم الإمامية فى القرن الثالث للهجرة ، ضاقوا بكل نزعة صوفية لأنها تُسْلِم المؤمنين إلى حياة شاذة تتمثل فى التماس الرضا عن غير توسل بالأئمة الاثنى عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودَحَضه منهم فريقان : الحشوية لأن « ابن حنبل » عاب التصوف لأنه يصرف أهله عن ظاهر العبادة ويدفعهم إلى طلب الخلة مع الله ومن ثم يبيحون لأنفسهم أن يُغفلوا الفرائض ؛ والفريق الثانى يمثله « حشيش » و « أبو زرعة » من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طائفة الزنادقة ! واستنكر الظاهرية العشق لأنه يقوم نظرياً على التشبيه وعملياً على الملامسة والحلول ، وإن كان أهل السنة لم يقولوا مع هذا بمروق المعتدلين من الصوفية .

ومن الظاهرية الذين هاجموا الصوفية ابن حزم إذ كتب فى الجزء الرابع من فِصَله فصلا تحت عنوان « ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقهم » إذ روى عن بعضهم أنه فضّل بعض الأولياء على جميع الأنبياء والرسل ، وقال إن من بلغ الغاية القصوى فى الولاية سقطت عنه التكاليف الدينية من صلاة وصيام وزكاة ونحوها وحلت له كل المحرمات من زنا وخمر ونحوه !

على أن « ماسينون » كان على حق حين لاحظ أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية ، بل كانوا يلجأون إلى الرسائل الصوفية المعروفة ويلتمسون منها الهداية فى معاملاتهم وعباداتهم ، وكان ابن الجوزى وابن تيمية وابن القيم وأمثالهم ممن حملوا على الصوفية فى غير رفق ولا هوادة ، ينطوون على احترام الغزالى ويعتبرونه حجة فى مسائل الأخلاق .

ومع هذا فإن الفقهاء الذين اشتد سخطهم على جموح المارقين من الصوفية قد أعوزتهم السلطة الزمنية التى تمكنهم من اضطهاد خصومهم والتنكيل بهم ، وحالات الاضطهاد التى عُرفت فى تاريخ الإسلام قليلة من ناحية ، ومرجعها من ناحية أخرى إلى أسباب سياسية أو بواعث شخصية ، وأظهر هذه الحالات فى

تاريخ التصوف يتمثل فى مقتل الحلاج عام ٣٠٩ ﻫ ومصرع السهروردى عام ٥٨٧ ﻫ وقد عرضنا لبيان مأساتهما بشىء من التفصيل فى كتاب لنا فليرجع إليه من شاء(١) ؛

أما فى المرحلة الأخيرة التى كاد الدجل فيها أن يطمس آية التصوف الصادق ويطفئ نوره ، فحسب رجال السنة باعثاً على الإنكار تحرر الكثيرين من مدعى التصوف من قيود الشريعة ، مجاراة للملامتية الذين كرهوا مدح الناس فتظاهروا بما يدعو إلى ملامتهم والذم فى سلوكهم ، أو تقليداً للعارفين الذين استخفوا بظاهر الشرع ورسومه ، أو التماساً لأيسر سبل الحياة حتى زعم بعضهم أن الإنسان إنما يلتزم بأوامر الله ونواهيه حتى يصل — إلى الله — فإذا وصل — بالتصوف — أحل له ما حرم على غيره من الناس ، فلا يأتمر بأمر إلهى ولا ينتهى بنهى شرعى ! ! أى تسقط عنه التكاليف الدينية . ! وكان فى سلوك هؤلاء الصوفية تطبيق لمثل هذه القواعد . ! فكان هذا كفيلا بإثارة السخط بين رجال الشرع على سلوكهم المعيب .

وإذا استثنينا هذه المرحلة من حياة التصوف جاز أن نقول إن التصوف فى كل أدواره ومراحل حياته الطويلة كان يعبر عن المثل الدينى الأعلى ، ويمثل بحق أسمى حياة روحية فى تاريخ الإسلام ، وبمقدار ما لقى من عنت واضطهاد كان مثلا للحب والتسامح ، فسيحة الحب التى استغرقت حياة الصوفى طولا وعرضا ، وشاعت فى تفكيره يميناً ويساراً ، قد تجاوزت حب الله وامتد فيضها حتى شمل الناس — أصدقاء كانوا أو أعداء .

---

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ وما بعدها من الطبعة الثانية

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

الغزالي : (١) الإحياء ٣ أجزاء

(٢) كيمياء السعادة .

(٣) الرسالة المدنية .

القشيري : الرسالة (ترجمها Richard Hartmann) .

ابن عربي : فصوص الحكم (طبعة الدكتور أبي العلا عفيفي في جزءين)

السهروردي (المقتول) : (١) حكمة الإشراق .

(٢) هياكل النور .

أبو نصر السراج : اللمع (نشر وترجمة نيكلسون (Nickolson)

الهجويري : كشف المحجوب (نشره وترجمه عن الفارسية إلى الإنجليزية نيكلسون) .

المكي : قوت القلوب .

ابن الجوزي : تلبيس إبليس (والمؤلف من خصوم التصوف ، وقد طبع كتابه بالقاهرة عام ١٣٤٠ هـ وأعيد طبعه عام ١٣٤٧ هـ .

R. Nickolson : (1) The Mystics of Islam
(2) Studies in Islamic Mysticism
(3) The Idea of Personality

Affifi. A. E., The Mystical Philos. of Mohid - Din Ibn Arabi

Massiguou. L., (1) Essai sur les orgines du lexique technique de la mystique musulmane
(2) Recueil de textes indits concernants L'histoire de la mystique en pays de'Islam